

فصلية محَكَّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العدد ٩ – المجلد الثالث – صيف ٢٠١٤

لا تعبِّر آراء الكُتَّاب بالضرورة عن اتِّجاهات يتبنَّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» أو «مجلة تبيُّن للدراسات الفكريّة والثقافيّة»



المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والتاريخيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية، والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي، كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلّا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبية والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقاريرَ، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر جميع إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.

المحتويات

دراسات وأبحاث



عبد الفتاح نعوم*

مساهمة الاستشراق الأنغلو - أميركي في صعود دراسة المناطق

لا تهدف هذه الدراسة إلى البحث في موضوع الاستشراق وإن على نحو نقدي، نظرًا إلى أن الموضوع هذا استُهلك على مدار القرن الماضي انطلاقًا من الزاوية النقدية، سواء من جانب مستشرقين وجدوا في تسمية الحقل واستخداماته مدعاة للنقد، أو من جانب مفكرين عرب، بصرف النظر عن خلفياتهم المنهجية والأيديولوجية، علاوة على ما يُعرف بالردود السجالية على الاستشراق التي حفلت بها كتب الدارسين. ولكن الهدف من هذه الدراسة هو تسليط الضوء على تحول مهم سيعرفه الحقل بعد الحرب العالمية الثانية، وللأسف لم يفرد له حتى الباحثون الكبار الذين ساهموا بشكل كبير في نقد الاستشراق سوى بضعة أسطر أو بضع فقرات في أحسن الأحوال من مؤلفاتهم الضخمة[١]. لذلك تزعم هذه الدراسة أنها تطرق إشكالًا جديدًا وتدقق فيه على نحو يربط بين المستويات التي لا تجد ربطًا في مؤلفات محترمة ومؤسسة وضخمة لكن لا يطعن فيها مطلقًا أن أصحابها قاربوا الموضوع من زوايا محكومة بتكويناتهم المفعمة غالبًا بالميل الفلسفي أو الأدبي.

مقدمة

بداية، لا ضير إن عرّجنا على دلالة الألفاظ للوقوف على ما هو جوهري فيها وما هو مؤثر في الانتقالات[٢] التي سيعرفها الحقل في ما بعد. فلفظة الاستشراق تتصل بالجذر اللغوي «شرق»، وبإضافة أحرف الطلب تصبح دالة على كلٍ من أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم وطلب لغتهم وآدابهم وعلومهم. وهذا التحديد قال به كلٌّ من معجم **لاروس** وقاموس **أكسفورد**، وكان أول استخدام

* باحث مغربي في الدراسات السياسية والشؤون الدولية والاستراتيجية.

(١) يُقصد كلٌّ من إدوارد سعيد وحسن حنفي وعبد الله العروي وصادق جلال العظم وغيرهم، وهناك منهم من اكتفى بالحديث عن الأزمة التي يعرفها الحقل مثل أنور عبد الملك من دون التفصيل في الظاهرة التي ندرسها في هذه الدراسة، بل حتى مؤلف زكاري لقمان الذي سيأتي ذكره لم يربط بين ما صار يعرف بدراسة المناطق وبين الاستشراق ربطًا يسترعي المستويات الجيواقتصادية بالسياسية بالأيديولوجية، وإن كانت مساهمته جديرة بالاحترام.

(٢) بخصوص هذه الانتقالات، كان أهمها إلى ميادين كالأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وقد أفردت مجلة **الاجتهاد** للموضوع خمسة أعداد متتالية هي: ٤٧ و٤٨ و٤٩ و٥٠ و٥١ في صيف وخريف سنة ٢٠٠١ وشتاء سنة ٢٠٠١ وربيع سنة ٢٠٠١. إلا أن الانتقال الذي يُهمنا هو المتعلق بدراسة المناطق، وهي حقل بيني سيساهم فيه مختلف العلوم الإنسانية، بما فيها الأنثروبولوجيا.

للكلمة سنة ١٦٣٠، حين أُطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية(٣). وقد عرفت الإنكليزية والفرنسية مصطلح مستشرق أول مرة سنة ١٧٧٩، وأضيف بعدها مصطلح استشراق إلى معجم الأكاديمية الفرنسية سنة ١٨٣٨(٤).

الكلمة هذه مستمدة من المعنى الذي يحيل إلى شروق الشمس، وذلك يثير إشكالية دواعي تسمية موقع جغرافي معيّن؛ فمن الناحية الجغرافية تحكمت مركزية حوض البحر الأبيض المتوسط في فترات تاريخية معيّنة في نحت الجغرافيا بشكل جعل شرقه شرقًا وغربه غربًا. كما أن المرحلة التي تلتها اتسمت بانتقال مركز القوة إلى أوروبا الغربية، وهو ما زاد في تقوية هذا التصور بشأن «كينونة الشرق» (٥)، التي ارتبطت بتصورات سادت فترات طويلة.

يذهب البعض إلى اعتبار أن هذا الشرق هو البلدان الواقعة شرق البحر الأبيض المتوسط قبل الفتوحات الإسلامية، وبعدها سيشمل الشرق كلًّا من مصر وشمال أفريقيا (٦). وقد استقر الرأي في دائرة معارف العالم على أن الشرق يُطلَق على الأقطار والجزر الآسيوية، ويُطلَق في بعض الأحيان على القسم الغربي من آسيا التي تسمّى أيضًا شرقًا أدنى(٧).

يرى هشام جعيط أن البيئة الفكرية التي تهيأت في القرن الثاني عشر الميلادي ثم توسعت وتدفقت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، لتمتد حتى القرن الثامن عشر، انطلقت من عداء شديد لـ«النبوة المحمدية الكاذبة». وكان الاعتقاد ساريًا حول كون نبي الإسلام هو السبب في وقف تدفق المسيحية الإنساني «بنبوءته الكاذبة» تلك(٨)، علاوة على أن أغلب الباحثين يذهب إلى أن الهدف الرئيسي لظهور الاستشراق كان محاربة الإسلام والنيل منه(٩)، فقد كان دخول المسلمين إلى إسبانيا وصقلية في العصر الوسيط هو الذي دفع «الغرب» إلى وجوب دراسة الدعوة الإسلامية(١٠).

انطبعت العلاقة بين الشرق، ممثَّلًا في المسلمين، والغرب المسيحي بالصراع منذ نشوء تلك العلاقة؛ فخلال مرحلة زحف المسلمين على مناطق غربية ثم توقف هذا الزحف، ليعقب ذلك موجة من الزحف المضاد من الغرب على الشرق بدءًا بإسبانيا وتتويج الزحف الغربي بهجمات الغرب على الشرق إبان الحروب الصليبية، لم تكن كتابات المستشرقين عملًا علميًا بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما كانت سلاحًا للدعاية الحربية، لدرجة اتسمت معها كتابات القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين بالتهور والاندفاع. وجاءت في هذا الصدد محاولة القس بيتر دوفينيربال الرامية إلى مهاجمة المسلمين ولوم المسيحيين على مهادنتهم، وقام بحثّ المسيحيين على تبنّي العنف ضد المسلمين، كما قام بحركة نشيطة لترجمة القرآن إلى اللغة اللاتينية(١١). وفي متصف القرن الثاني عشر، ستصدر أربع ترجمات للقرآن ومقدمة بقلم القس بيتر،

---

(٣) أحمد سمايلوفتش، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩)، ص ٢١-٢٣.

(٤) عمر الطيبي، «المجتمع المغربي في الاستشراق،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٥ (أيار/ مايو ١٩٩٥)، ص ٨٦.

(٥) محمد فتح الله الزيادي، **ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها** (طرابلس، ليبيا: المؤسسة العامة للنشر، [د. ت.])، ص ٥٥- ٥٦ .

(٦) سمايلوفتش، ص ٢٣.

(٧) الزيادي، ص ٥٦.

(٨) لطفي بن ميلاد، «الاستشراق في فكر هشام جعيط،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٧٦ (حزيران/ يونيو ٢٠١٠)، ص ١١٩-١٢٠.

(٩) ١٥ زاهر عواض الألمعي، **مع المفسرين والمستشرقين في زواج النبي صلى الله عليه وسلم بزينب بنت جحش: دراسة تحليلية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة عيسى البابي، ١٩٧٦)، ص ٢٣.

(١٠) عبد الجليل شلبي، **الإسلام والمستشرقون** (القاهرة: دار الشعب، [١٩٧٧])، ص ٢٧.

(١١) عبد الجليل شلبي، **صور استشراقية**، الكتاب الأول، ص ٢٥-٢٦.

الذي كتب أيضًا ترجمة لحياة النبي ولتاريخ الخلفاء حتى اليزيد ومقتل الحسين[١٢]. ويشار إلى أن أول ترجمة للقرآن ستظهر سنة ١١٤٣ قبل حدوث واقعة ايديساس في كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها، وقد نُسبت هذه الترجمة إلى الأب بطرس (١٠٩٢ – ١١٥٧)[١٣].

يرى إدوارد سعيد، وهو أحد أهم منتقدي خطاب الاستشراق، أن «المصطلح» كفعل إبستيمي ظل غائمًا ونسبيًا لكونه يتضمن موقفًا تنفيذيًا للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وحتى إن لم يعد كما كان، فإنه ظل حاضرًا في الجامعات والأكاديميات الغربية خزانًا للذهنيات وللأطروحات المذهبية عن الشرق والشرقي[١٤]. إن هذا الإنشاء الذي ارتبط بفترة الحداثة في أوروبا سيتعمق كثيرًا في مرحلة ما بعد الحداثة، بحيث سيقدم العالم الإلكتروني تعزيزًا للنماذج المُنمطة التي ينمط بها الغرب الشرق؛ فقد دفع التلفزيون والأفلام المعلومات إلى قوالب أكثر سوية ونمذجة في ما يتعلق بالشرق طبعًا. وبحسب إدوارد سعيد، هناك ثلاثة أشياء جعلت أبسط التصورات عن الشرق مُسيسة إلى حد بعيد، وهي: تاريخ التحيز الشعبي ضد العرب والإسلام في الغرب؛ الصراع بين العرب والصهيونية؛ غياب أي فرصة للتوحد الهوياتي الغربي/ العربي الإسلامي. فالشرق الأدنى موحَّد بسياسات القوى العظمى لأنه يضم اليهود المحبين للسلام والعرب الأشرار الإرهابيين![١٥].

التصور العام ومقاربة الدراسة

نسجل من خلال ما سبق ملاحظتين أساسيتين نستعملهما كقاعدة لإطلاق فرضيتين من أجل التحقق منهما خلال هذه الدراسة؛ فالاستشراق انطلق من خلفيات فكرية ساهمت في صوغها جملة من التمثّلات عن الشرق، بما فيها اختلاق الشرق نفسه، وهذه الخلفيات الفكرية استمرت حاضرة بقوة وبصيغ جديدة في القوالب الأكاديمية لعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية. كما إن الالتقاء الأزلي المتفاعل بين السلطة بذراعيها الاقتصادي والسياسي والمعرفة تحكم في المشاريع الأكاديمية الضخمة التي سيتم الحديث عنها من خلال هذا البحث والتي تترجم الالتقاء والترابط الجدلي السالف الذكر.

لم يركز أغلب الدراسات النقدية التي تناولت الاستشراق تركيزًا كبيرًا على امتداداته الأكاديمية، وما تترجمه تلك الامتدادات من أجندات سياسية يخفي وراءه مصالح اقتصادية ضخمة للدول التي أدارت ما صار يُعرف بدراسة المناطق واحتضنته ودعمته ووجَّهته. لذلك سنتّبع في هذه الدراسة مقاربة متعددة المستويات تربط الأساس الأيديولوجي (الأفكار) الذي يشمل الوعي الذي نسجته كتابات الاستشراق ومترتباته، والمستوى السياسي (الأجندات والمخططات) المرتبط بأشكال التعاطي المعاصر مع الجغرافيات المصطنعة بعد الحرب العالمية الثانية، والمستوى الاقتصادي (المصالح) المرتبط بما تمثّله مصالح الاحتكارات المالية والصناعية الضخمة التي هي غالبًا من يملك أكبر قدر من النفوذ على صانع السياسة في العالم المدروس.

كما أن الفريد عندنا في هذه الدراسة هو أننا نقوم بالربط بين ما يتعلق بالاستشراق والتصورات التي نسجها حول «الشرق» وبين الدور الذي قام به الفكر الاستراتيجي في القرن العشرين، بحيث إن هذا الأخير سيساهم في التمهيد للتطورات التي سيعرفها حقل الاستشراق ويُحدث الالتقاء بعد الحرب العالمية

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣) يوهان فوك، **تاريخ حركة الإستشراق: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، ترجمة عمر لطفي العالم، ط ٢ (بنغازي، ليبيا: دار الكتب الوطنية، [د. ت.])، ص ١٧.

(١٤) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص٣٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

الثانية بين خلاصات ما وصل إليه الفكر الاستراتيجي في إعادة صوغه للجغرافيا (ظهور مفهوم الشرق الأوسط) وبين ما تمخضت عنه أزمة الاستشراق، وسيفصح عن شكل أكاديمي احتضنته الرؤية الأميركية الجيوسياسية والثقافية للمنطقة، كل ذلك في ذروة الصعود الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية.

أما بخصوص تعاملنا مع الأحداث والكتابات بصدد الموضوع، فلم نتبنّ منطقًا زمنيًا متتاليًا وإنما حاولنا أن ندرس السياقات الموضوعية للأفكار وأبعادها الجيوبوليتيكية، بحيث إن الأهمية الواقعية العملية (الجيوبولوتيكية) للأفكار هي ما تمنحها قدرة على العيش مدة أطول، والقابلية لإخضاعها للدرس والتحليل والتفسير بغية الاستفادة منها.

مميزات المدرسة الأنغلو- أميركية في الاستشراق

ارتبطت هذه المدرسة بالواقع الاستعماري القوي الذي فرضته بريطانيا والولايات المتحدة على دول الشرق، ثم الشرق الأوسط بعد ذلك. ويشار إلى أن الاستعمار العسكري الذي يسمّى تقليديًا، والاستعمار الثقافي الذي يسمّى جديدًا، يخدمان كلاهما الأجندة نفسها، ويرتبطان بظهور المجتمعات الصناعية في أوروبا و أميركا على حد سواء(١٦).

التجربة البريطانية

لعل ما ميّز الاستشراق البريطاني من الاستشراق الفرنسي هو العلاقة القوية والمعقدة التي كانت بين بريطانيا والشرق؛ فبعد انسحاب الفرنسيين من مصر سنة ١٨٠١ وقعت مصر تحت حكم الضابط العثماني من أصل ألباني محمد علي، الذي عمد إلى إحداث هيكلة جديدة للاقتصاد المصري، إلا أن ذلك أتى بنتائج عكسية بحيث إن سياسة الزيادة في إنتاج القطن ستربطه بالاقتصاد العالمي المتحمور حول أوروبا، وهو الأمر الذي طالما تفاداه محمد علي. كما أن فتح قناة السويس سنة ١٨٦٩ سيعزز حضور مصر في الاستراتيجيات الاقتصادية البريطانية آنذاك. تلا ذلك تراكم الديون البريطانية على مصر، فهذا الأمر وجده بعض خلفاء محمد علي وسيلة لإنقاذ مصر من أزماتها، وانتهى ذلك بالتدخل البريطاني في مصر ثم احتلالها سنة ١٨٨٢، ولم تعمد إلى تقزيم سيطرتها المطلقة على مصر إلا سنة ١٩٢٢ ثم سنة ١٩٣٦، ولم تسحب آخر جندي لها إلا سنة ١٩٥٦ وفقًا لمعاهدة الجلاء التي أبرمها جمال عبد الناصر مع بريطانيا، ثم عادت بعد أشهر لتهاجم مع فرنسا وإسرائيل مصر بعد تأميم قناة السويس (١٧).

في هذه الفترة، وخصوصًا بعد أن قام جمال عبد الناصر بتأميم القناة، أحست بريطانيا بأن قوتها تهاوت وهبطت، فكان الرد بالعدوان الثلاثي. وفي هذا السياق امتعضت الولايات المتحدة من رغبة بريطانيا وفرنسا الجامحة في الاحتفاظ بسيطرتها على مستعمراتها القديمة، فتدخّل الرئيس الأميركي أيزنهاور لحمل هاتين القوتين على التراجع(١٨). لعل هذا المدخل سيكون مناسبة لتبيان الدور الذي قامت به بريطانيا في المنطقة، وما ورثته عنها الولايات المتحدة من قوة، وما انعكس على طبيعة الاستشراق الأنغلو- أميركي برمّته، ولا سيما بريطانيا التي كانت موجودة في الشرق بأكمله، بما في ذلك منطقة الخليج، وكان الاستشراق بالنسبة إليها امتدادًا لمنطق الإمبريالية(١٩).

(١٦) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العرب**، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١٩٣ .

(١٧) زكاري لوكمان، **تاريخ الاستشراق وسياساته: الصراع على تفسير الشرق الأوسط**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ١٣٦-١٣٧.

(١٨) حسن مصدق، **أبعاد الصراع الفرنسي الأمريكي حول المغرب والشرق الأوسط وإفريقيا**، دفاتر وجهة نظر؛ ٨ (الرباط: دفاتر وجهة نظر، ٢٠٠٥)، ص ١٥٢-١٥٣.

(١٩) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، **موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية**، ترجمة محمد الجوهري وهناء الجوهري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٤٣-٤٤.

كان رفائيل بيتاي يرى أن جميع الإهانات التي يرمي الدارسون العرب بها التجربة الاستشراقية تفسر أن هناك كبرياء عربية تقبع خلفها، على أساس اعتقادهم أن المستشرقين هم عملاء لوزارات خارجية بلدانهم يرومون تزوير تاريخ العرب وتشويهه عن قصد. إن هذه المقولة تبيّن بجلاء أن هناك ارتباطًا بين فرضيات الاستشراق عامة والأنظمة الغربية خاصة، وصنّاع القرار السياسي عمومًا لا يبلورون سياساتهم من فراغ، بل بناء على معطيات وقراءات، أكانت دقيقة أم مغلوطة، عن مناطق بذاتها وعن لغاتها وعاداتها وثقافتها [٢٠].

لعل بعضهم اعترف بدعم مؤسسات بلده الرسمية للدراسات الاستشراقية، وفي هذا الصدد يقول رودي بارث: «ونحن جميعًا المتمتعين بهذه النظم، نعترف شاكرين بأن المجتمع ممثَّلًا في الحكومات والمجالس النيابية يضع تحت تصرفنا الإمكانيات اللازمة لإجراء بحوث الاستشراق وللحفاظ على نشاطنا التعليمي». وقد جاء في المذكرة التي رفعها جمع من العلماء سنة ١٦٣٩ إلى المسؤولين في جامعة كمبريدج والتي طلبوا فيها إنشاء كرسي للدراسات العربية والإسلامية ما يلي: «يضع المركز نصب عينيه خدمة مصالح الملك والدولة، وذلك بالعمل من أجل ازدهار تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وتوسيع حدود الكنيسة ونشر الدين المسيحي بين الذين لا يزالون في ظلمات الجهالة»[٢١].

هذه المقابلات تؤكد أنه كان للاستشراق البريطاني خلفية سياسية، أو أن من مجالات هذه المدرسة الانشغال بهموم السياسة، وتقديم معطيات علمية لصانع القرار في الإمبراطورية، وهي الخاصية التي تعوّد عليها الغرب منذ مدة طويلة، والتي تتجلى في إصغاء صانع السياسة إلى العلم ومسايرة مقولاته وخلاصاته، وإن كان بعض المثقفين العرب لا يرى في الاستشراق عملية سياسية أو استعمارية وإنما هو تعبير عن مجال معرفي إبستيمي، أفرزه الغرب في مرحلة معيّنة من مراحل تطوره[٢٢]. لكن ذلك يهدمه ما يرد في بعض المؤلفات من أمثلة تؤكد أن المستشرقين كثيرًا ما قدموا أبحاثهم إلى ساستهم؛ فمثلًا نجد أن المستشرق الإنكليزي إدوارد لين سيأتي إلى مصر سنة ١٨٢٥ للاطلاع على اللغة العربية، ثم سيعود إليها في ما بعد ليقوم بدراسة حياة الناس في القاهرة دراسة مباشرة. وفعلًا عكف لين على تلك الدراسة فدرج سكان القاهرة على تلقيبه بمنصور أفندي، وتوَّج اعتكافه هذا بإصدار كتاب بعنوان **أخلاق وعادات المصريين المعاصرة** سنة ١٨٣٦، وهو الكتاب الذي عرف في إبانه إقبالًا مُهولًا على قراءته في إنكلترا وألمانيا وأميركا، واستُثمر في أثناء التحضير لغزو مصر واحتلالها [٢٣].

كان النهج الذي اختطه رجال الإمبراطورية البريطانية متمحورًا حول أهمية دراسة حياة وثقافة البلدان الواقعة تحت نفوذها الاستعماري. وإبان انعقاد المؤتمر الأول للاستشراق في سنة ١٨٧٣، كان رجال الإمبراطورية في بريطانيا يضعون نصب أعينهم الأهمية السياسية للمعرفة، على أساس أنها أحد مكونات القوة والهيمنة؛ فعلى الرغم من كون الاستشراق سياسيًا في جوهره، بحيث إنه تنامى ظاهريًا في إطار الاهتمامات اللغوية والرحلات داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية التي اقترن تأسيسها ببدايات النزوع التوسعي لبلدانها، فإنه مُساير ومواز لنزعة علمية وفكرية تختزنها إرادات ذاتية كما هي الحال بالنسبة إلى جون ويستليك في كتابه **فصول في مبادئ القانون الدولي**[٢٤].

(٢٠) محمد جاسم الموسوعي، **الاستشراق في الفكر العربي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٢٧.
(٢١) الزيادي، ص ٨٤–٨٥.
(٢٢) عبد المتعال محمد الجبري، **الاستشراق... وجه للاستعمار الفكري: دراسة في تاريخ الاستشراق وأهدافه وأساليبه الخفية في الغزو الفكري للإسلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٥)، ص ١٢٦.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٢٤) الموسوعي، ص ٢٩–٣١.

لا شك في أن الاستشراق والسياسة كان أحدهما في خدمة الآخر، لكن المهم أن «الصدام بين الحضارتين الغربية والشرقية» لم يكن سلبيًا وإنما إيجابيًا ويتصل بالتعرف إلى الحضارتين واستهداف المعرفة المنتجة المفيدة التي لا يطعن فيها مطلقًا أن بعض روادها كان في خدمة الحرب والاستعمار والتجارة والسياسة(٢٥).

وفي السياق نفسه، يشار إلى أن ايفلين بارنج (١٨٤١-١٩١٧) الذي لُقّب بايرل كرومر كان قنصلًا عامًا وممثّلًا لإنكلترا في مصر حينما كانت محمية بريطانية، فكان حاكمًا فعليًا لمصر، وبعد تقاعده نشر كتابًا بعنوان **مصر الحديثة** قدّم فيه رواية تفصيلية للأحداث التي جرت في مصر في ثلاثة عقود، وقام بإجراء تقييم للاحتلال البريطاني(٢٦).

يذهب بعض دارسي الاستشراق البريطاني إلى أن هذه المدرسة تمتاز بكونها أكثر المدارس موضوعية وحصافة وجدية وصبرًا في الحصول على النتائج (٢٧)، وما ذلك إلا نظرًا إلى مصالحها التي كانت أضخم من مصالح فرنسا في الشرق (٢٨). وقد كان عند الرحالة البريطانيين في القرن العشرين هاجس يتجسّد في تمثّلهم للعلاقة السياسية التي يجب أن تكون بين بريطانيا والمنطقة الواقعة بين الهند، التي هي حقيقة ثابتة بالنسبة إليهم، وشرق المتوسط (الليفانت)، وحتى المتأدبون منهم، مثل دزرائيلي تانكرد، لم تغب هذه الرؤية عن أعمالهم(٢٩).

لقد كانت نيات المستشرقين الإنكليز مزدوجة المنحى؛ فحينما نتحدث عن مستشرقين إمبرياليين، أمثال لورنس وإدوارد هنري بالمر وهوغارت وغروتوديل وبيرتن، نلحظ أن هؤلاء استخدموا الإقامة في الشرق للملاحظة العلمية من دون التضحية بالذات الفردية من أجل ذلك، وفي منحى ثان لتحقيق نظرة أوروبية - بريطانية، عبر تحقيق معرفة كتلك التي يتحصلها المرء في الشرق ولا تتاح له إلا لأنه أوروبي، بمعنى أن هؤلاء المستشرقين حاولوا أن يكونوا أوروبيين في الشرق يرون الشرق كمجال تحكمه أوروبا(٣٠).

التجربة الأميركية

تعود أزمة الاستشراق إلى أسباب عدة، منها ما يتصل بطبيعة الموضوع (الشرق) الذي لم يعد بعيدًا عن الدارسين الأوروبيين بعد الحرب العالمية الثانية، وهم الذين باتوا في غير حاجة إلى علمهم الكلاسيكي لفهمه، ولم يعد أيضًا خاضعًا للاستعمار الأوروبي (عسكريًا على الأقل) (٣١). علاوة على ذلك، لا وجود لشرق جغرافي فعلي، إذ إنه ارتبط بالوعي الغربي الأورو- أميركي فقط، وحتى الإسلام الذي يربطه الغربيون بالشرق ليس سوى واحد من الأديان الشرقية كالمسيحية التي يتبناها الغرب نفسه. كما أن مدنًا ارتبطت بكاملها بالشرق هي في واقع الأمر أوروبية من الناحية الجغرافية الحقة، كالقسطنطينية مثلًا(٣٢).

لذلك، ولجملة أسباب أخرى، يذهب الكثير من دارسي الاستشراق إلى أن الاستشراق انتهى، وذلك بالانعطاف نحو الدراسات الميدانية، على الرغم من استمرار جوهره في هذه التكوينات العلمية

(٢٥) ٢٥ عبد الكريم غلاب، «عرض تمهيدي،» في: **المغرب في الدراسات الاستشراقية: وقائع الندوة** (مراكش، المغرب: الأكاديمية المغربية، ١٩٩٣)، ص ١٩. ويشار أيضًا إلى أن الكثيرين من دارسي الاستشراق العرب، مثل مالك ابن نبي، أدركوا أهميته من حيث إنه حرك العرب نحو دراسة تراثهم.

(٢٦) لوكمان، ص ١٦٥.

(٢٧) سمايلوفتش، ص ٢٢٣.

(٢٨) سعيد، ص ٢٠٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٣١) يانوش دانيتسكي، «الاستشراق بين الشرق والغرب،» ترجمة عدنان مبارك، **الاستشراق**، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧)، ص ٥١.

(٣٢) خليل سمعان، «الاستشراق والمستشرقون،» **اللسان العربي**، العدد ٢٠ (١٩٨٣)، ص ١٩١.

الجديدة، فتزايُد المصالح الأميركية في المنطقة وتولّي مستشرق مثل هاملتون جب في الخمسينيات إدارة معهد هارفرد لدراسة الشرق الأوسط[٣٣] هما ما جعلا الانكفاء يحصل في الحقل، ويُعَدّ ذلك بمنزلة تعميد لنوع من الدراسات أكثر تخصصًا في معاهد دراسات الشرق الأوسط التي انتشرت في الحياة الأكاديمية الأميركية[٣٤].

لقد خرج الشكل الجديد المسمّى **دراسة المناطق** في الولايات المتحدة الأميركية من رحم الأزمة التي عاشها الاستشراق، والتي تبيّن ملامحَها بشكل كبير - من دون أن تُفصّل شيئًا عن المولود الجديد - مقالة أنور عبد الملك الذائعة الصيت، والتي ظهرت سنة ١٩٦٣. هذه الأزمة أفضت بالدارسين الأميركيين إلى تبنّي نماذج معرفية تماشت مع انبعاث حركة قومية عربية قوية تنضاف إلى تحولات ما بعد الحرب العالمية الثانية[٣٥].

أخذت كلمة الاستشراق تختفي من الأوساط العلمية والأكاديمية الأميركية، لتحل محلها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصص العلمي. وفي المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للاستشراق، وصل المؤتمرون إلى ضرورة التخلي عن مفهوم الاستشراق انسجامًا مع التغيرات الدولية وتطور نضال الشعوب الشرقية، بحيث سيطلَق على مؤتمرهم التالي اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا الشمالية»، وأصبح الاستشراق متشعبًا في تخصصات متباينة كالتاريخ والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع المقارن والتنمية[٣٦].

أصبحت المدرسة الأميركية رائدة في هذه الدراسات بعد الحرب العالمية الثانية، حيث سيصبح المسلم شخصية رئيسية في المخيال الأميركي الذي انتعش بناء على أسلوب أنغلو - أميركي جديد متخصص اهتم بالعلوم الاجتماعية، وعمل على تقطيع الاستشراق التقليدي إلى أجزاء جديدة تخدم المذهبيات القديمة. وأصبح العربي حاضرًا في الحياة الأكاديمية الأميركية وفي عالم الأعمال، بما يعكس تشخصنًا جديدًا للقوى في المنطقة، لم يعد لفرنسا وبريطانيا موقع الصدارة خلاله كقوى في السياسة الدولية. وقامت الإمبراطورية الأميركية بدعم التكاثر في التخصصات الفرعية، وأصبح عندهم خبراء إقليميون يدّعون المعرفة والخبرة المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات ودوائر الأعمال على حد سواء[٣٧].

إن المساهمة الحقيقية للمدرسة الأميركية في تاريخ الاستشراق يتجلى في تحول الاستشراق من فرع فقه لغوي إلى معرفة تجريبية حقة ومفيدة، ومن إدراك غائم للشرق إلى تخصص في العلوم الاجتماعية، بحيث رغب المستشرقون عن تعلم لغات الشرق إلى الظهور بمظهر علماء الاجتماع الميدانيين الذين يُطبقون معارفهم بشأن الشرق وعلى الشرق. وقد حدث هذا التحول عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت بريطانيا وفرنسا قد أخلتاه منذ عهد قريب، وعرف الأميركيون كتّاب دراسات متقطعة للشرق بشكل معزول مثل سلفيل ومارك توين[٣٨].

تُعتبر المدرسة الأميركية في الاستشراق امتدادًا عضويًا للمدرسة البريطانية. وقد تأصلت جذورها من باحثين إنكليز ولبنانيين هاجروا إلى أميركا، وهم من رسم للأميركيين الذين شغفوا بالدراسات العربية

(٣٣) سنأتي إلى الحديث بخصوص مصطلح الشرق الأوسط وسياقات ظهوره واستخداماته، بل وتحوله إلى اصطلاح على منطقة تمت تسمية كل الدراسات التي كانت منصبّة عليها باسمها تارة، وباسم دراسات المناطق في غالب الأحيان.

(٣٤) الموسوعي، ص ٣٦-٣٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٨.

(٣٦) نصر محمد عارف، **نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي** (القاهرة: دار القارئ العربي، [١٩٨١])، ص ١٣٥.

(٣٧) سعيد، ص ٢٨٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

الإسلامية – منهج البحث وأساليبه. اهتمت هذه المدرسة بالشرق كله، ولا سيما ما يهُم التقلبات السياسية والتصورات الأيديولوجية والخصائص الفنية والثروات الحضارية والإحصاءات السكانية وما شاكلها من موضوعات[٣٩].

انبنى الاستشراق الأميركي على مناخ ثقافي تأثر بالثقافة الشرقية، فضلًا عن سعي الفلسفة الأميركية إلى تحرير نفسها من ماضيها الأوروبي ومن ثم حاجتها إلى تحويل أنظارها نحو تراث غير أوروبي[٤٠]. ويذهب بعض الباحثين إلى أن جذور الاستشراق الأميركي تعود إلى ما تصوره الأميركيون في ما يتعلق بإله المسلمين ودينهم، من دون إغفال مساهمة الرحالة والمهاجرين المضطهَدين دينيًا في أثناء هجرتهم إلى أميركا، ودورهم في ترسيخ تلك الصورة، وخصوصًا بعد استقلال الولايات المتحدة واستحالتها إلى مملكة رمزية لله انعكس جل تصورات الأميركيين داخلها على الإساءة إلى إله المسلمين ونبيهم العربي[٤١].

ولمّا حدث التحول في الفكر الاستراتيجي الغربي بسبب ظهور نزعة إلى تقسيم الشرق نفسه إلى مناطق جديدة، كمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وأقسام من آسيا، وبدا أن استعمالها يكاد يصير دارجًا وجاريًا في الاستعمالين الأكاديمي والإعلامي، سواء منه الغربي أو العربي في ما بعد، حينها أعرب برنارد لويس عن دهشته الكبيرة واستغرابه من استخدام هذا المفهوم في العالم العربي، ولا سيما أنه أصبح مقبولًا بشكل غريب عن تعاطي أبناء المنطقة مع مفهوم الشرق الذي سبقه كثيرًا[٤٢]. علاوة على أنه ظل مفهومًا مهتزًا وقابلًا لإعادة الإنتاج بصيغ مختلفة منذ نشأته وإلى اليوم، كما سنبين ذلك في المحور الموالي. هكذا يتضح أن دخول حقل الاستشراق في طور الأزمة ومخاض التحول من مناهجه وموضوعاته القديمة، بل وصراعه من أجل تبييض ماضيه الذي يزعج على الأقل أهل المنطقة المدروسة، كل ذلك أسباب حدت بكبار المستشرقين إلى البحث عن ملاذات جديدة، فهل ستوفرها لهم طرائق التفكير الجديدة التي اهتدى إليها الفكر الاستراتيجي والتي كانت وليدة الاستراتيجيات الأميركية في «الشرق» في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية؟

تأثير الفكر الاستراتيجي والجيو-استراتيجيا الأنغلو – أميركية

منذ مطلع القرن العشرين أصبح علماء الشرق في الغرب يجدون في مفهوم الشرق دلالة غائمة وغامضة، فظهر مصطلح جديد هو الشرق الأوسط، وظهرت مصطلحات[٤٣] أخرى محايثة له كالشرق الأدنى والشرق الأقصى. وارتبط ظهور الشرق الأوسط بالكابتن في البحرية الأميركية ألفرد ثاير ماهان (١٨٤٠–١٩١٤)، وهو ما جعل المصطلح يظهر في الفكر الاستراتيجي الأنغلو- أميركي، وذلك سنة ١٩٠٢ في إطار نظرية ماهان بشأن تأثير القوة البحرية في التاريخ . كتب ماهان مقالته في مجلة *National Review* البريطانية تحت عنوان: «الخليج الفارسي والعلاقات الدولية»، وكانت الفكرة الأساسية في أطروحته هي أن بريطانيا إذا أرادت السيطرة على الهند يجب أن تسيطر على الطريق المؤدية إلى الخليج. وكان بذلك يلفت اهتمام بريطانيا إلى أهمية الخليج، محذرًا من أن تبلغه روسيا، وبالتالي قطع طريق الإمبراطورية إليه. وعندما صك ماهان هذا المصطلح كان يستحضر ما كتبه عن شرق آسيا إبان الحرب اليابانية – الصينية،

(٣٩) سمايلوفتش، ص٢٢٤.
(٤٠) جي جي كلارك، **التنوير الآتي من الشرق: اللقاء بين الفكر الآسيوي والفكر الغربي**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٣٤٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص١٨٥.
(٤١) غسان غصن، «الاستشراق الأمريكي،» **شؤون الأوسط**، العدد ١٠٥ (٢٠٠٢)، ص ٩٢–٩٣.
(٤٢) احمد سليم البرصان، «تطور مفهوم الشرق الأوسط والتفكير الاستراتيجي الغرب،» **مجلة جامعة الشارقة**، السنة ٣، العدد ٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦)، ص ١٤٠.
(٤٣) نتجاوز في هذا الصدد عن إغفال التدقيق الواجب في التفرقة بين دلالة كلمتي: «مصطلح» و«مفهوم».

وفرض بريطانيا والولايات المتحدة على الصين سياسة الباب المفتوح، ومن هنا ارتبط في ذهن ماهان الشرق الأوسط بالشرق الأقصى، في الوقت الذي كان مفهوم الشرق الأدنى لا يتجاوز تركة الدولة العثمانية في البلقان(٤٤).

كان من شأن تبنّي هذا المصطلح وبالتالي النظرية البحرية التي أنتجها في الولايات المتحدة في ما بعد، أن يمكّن من السيطرة على الفليبين وهاواي وكوبا وبورتوريكو والكاريبي، وبالتالي على أميركا الوسطى(٤٥). ولم يكن مصطلح الشرق الأوسط يدل على منطقة بعينها فقط، أو يدل على منطقة تتقاسم شعوبها اللغة والدين والثقافة، بل كان حصيلة صوغ توجهات سياسية، فبات متغيرًا وليس ثابتًا، وهو ما جعل استيعابه يحقق مكاسب للقوى الاستعمارية في أماكن اخرى من العالم(٤٦).

كان من دواعي نحت المصطلح أيضًا رغبة ماهان في شد انتباه بريطانيا تجاه الخطر الألماني في المنطقة؛ إذ كان هناك مشروع ألماني يستهدف إنشاء خط للسكك الحديد يربط برلين ببغداد(٤٧). وقد استُخدم أيضًا للدلالة على المنطقة التي يقع مركزها في الخليج العربي (/ الفارسي)، ولا تنطبق عليها عبارة الشرق الأدنى أو الأقصى، فالأول تركز حول الدولة العثمانية، والثاني حول الصين، في حين يقع الشرق الأوسط في ما بينهما(٤٨). وبحسب جورج لينستووسكي، تمتد هذه المنطقة من مصر غربًا إلى بلاد الأفغان شرقًا، أما معهد الشرق الأوسط في واشنطن فيعتبرها واقعة بين المغرب وإندونيسيا. ويذهب المعهد البريطاني للعلاقات الدولية إلى أن الشرق الأوسط يضم كلًّا من إيران وتركيا وشبه الجزيرة العربية ومنطقة الهلال الخصيب وقبرص(٤٩).

ثمة مقولة مغلوط فيها تقول إن فكرة الشرق الأوسط تعود إلى فترة الحرب العالمية الثانية التي شهدت مع مطلع الأربعينيات إنشاء بريطانيا مركز تموين الشرق الأوسط في القاهرة. وأعلنت بريطانيا وقتئذ تشكيل قيادة عسكرية في القاهرة سمّيت مركز قيادة الشرق الأوسط التي شملت صلاحياتها المنطقة الممتدة من ليبيا غربًا إلى بغداد والبصرة شرقًا. و أنشأت الولايات المتحدة مركز إدارة القوات الأميركية في الشرق الأوسط مباشرة بعد الغارة الجوية اليابانية الشهيرة على القاعدة البحرية الأميركية بيرل هاربر. فالمصطلح، كما أشرنا سابقًا، ظهر مع ماهان، والتقطه رئيس المكتب الخارجي في صحيفة **التايمز** البريطانية شيرول الذي كتب حوالى عشرين مقالة عن مسألة الشرق الأوسط، وأشار إلى فضل ماهان في ابتكار المصطلح، إلا أن إليه (أي شيرول) يعود الفضل في نشر المصطلح في الأدبيات الاستراتيجية الغربية بأكملها. لكن لابد من الإشارة إلى أن توماس إدوارد جوردن كان قد أشار إلى الشرق الأوسط في سنة ١٩٠٠ ، أي قبل ماهان بسنتين، وهو ضابط خدم في الهند أربعة عقود دفاعًا عن المصالح البريطانية(٥٠).

عمومًا ليست مسألة تنازع نحت المصطلح من حيث الأسبقية مهمة بقدر أهمية الأغراض التي استُخدم

(٤٤) البرصان، ص ١٤٥.
(٤٥) لوكمان، ص ١٧٠.
(٤٦) عماد الدين شاهين، «الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية وفي دراسة العلاقات الدولية،» في: **دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية– حقل العلوم السياسية نموذجًا (٢٩/ ٧– ٢/ ٨/ ٢٠٠٠)**، إعداد وإشراف نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح، المنهجية الإسلامية؛ ١٨ (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، ص ١١٨.
(٤٧) في إطار التنافس الأوروبي على المستعمرات الآسيوية والأفريقية والذي انتهى بتقسيم سايكس– بيكو وتحميل الخسائر للدول التي انهزمت في الحرب العالمية الأولى، وتحديدًا الإمبراطورية العثمانية وألمانيا.
(٤٨) ممدوح محمود منصور، **الصراع الأمريكي – السوفيتي في الشرق الأوسط** (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.])، ص ٤٠.
(٤٩) أحمد عارف ارحيّل الكفارنه، «الآثار السياسية في النظام الإقليمي العربي في ضوء احتلال العراق،» **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، السنة ٢٥، العدد ٢ (٢٠٠٩)، ص ٦٢٢.
(٥٠) البرصان، ص ١٤٦.

لها ولامتداداتها الأكاديمية والاستراتيجية. وكان هذا الغموض بشأن زمن ظهور المصطلح وخلفياته قد لف بعض الكتابات الغربية نفسها؛ فمثلا كتب المستشرق والعالم الأنثروبولوجي الأميركي كارلتون كون في كتابه الصادر سنة ١٩٥١ بعنوان **القافلة ، قصة الشرق الأوَسط**، وفيه يؤكد أن المصطلح ظهر أول مرة خلال الحرب العالمية الثانية، واستُخدم آنذاك في تحديد المنطقة العسكرية التابعة للقيادة العسكرية البريطانية في القاهرة(٥١).

كان وراء صك المصطلح، أو استعماله على الأقل، رغبة بريطانية جامحة في الاستعاضة عن مصطلح الشرق الأدنى الذي أطلقته فرنسا منذ نهاية القرن التاسع عشر، وذلك للتطابق مع وجهات النظر الاستراتيجية البريطانية في المنطقة من خلال فترة ما بعد سايكس- بيكو التي قسمت سورية والعراق بين فرنسا وإنكلترا، ووضعت لفلسطين نظامًا دوليًا خاصًا بها منح بريطانيا بشكل أساسي حق الانتداب فيها عمليًا، والسيطرة تاليًا على الطرق البرية والبحرية للدفاع عن الهند في الخطط البريطانية(٥٢).

شهدت نهاية القرن شيوع مصطلحات أخرى متفرعة عن الشرق الأوسط، مثل الشرق الأوسط الجديد والشرق الأوسط الكبير، والنظام الشرق الأوسطي، والسوق الشرق الأوسطية، والثقافة الشرق الأوسطية. وسيجد المصطلح قبولًا في الأوساط الثقافية العربية والإسلامية إلى الحد الذي تبنّى عنده بعض المنابر الإعلامية والأكاديمية المصطلح على الرغم من طابعه الاستعماري، كجريدة **الشرق الأوسط** ومركز دراسات الشرق الأوسط في إيران(٥٣)، ومراكز الدراسات الشرق الأوسطية في لبنان ومصر وبلدان شرق أوسطية أخرى.

في سنة ١٩١١ سيقوم اللورد كيرزون، حاكم الهند آنذاك، باستخدام العبارة للإشارة إلى مناطق تركيا والخليج العربي وإيران في آسيا باعتبارها تمثّل الطريق إلى الهند (٥٤)، وبعد ذلك سيقترح مارك سايكس على مجلس الوزراء البريطاني إنشاء المكتب الإسلامي في المنطقة لجمع المعلومات عنها. واتّفق على إنشاء مكتب في القاهرة سمّي المكتب العربي، وهو يقوم بجمع المعلومات الاستخباراتية عن المنطقة، وجرى إلحاقه بالمخابرات البريطانية في السودان، وذلك في الفترة ١٩١٦- ١٩١٨ (٥٥). واهتمت بريطانيا في النصف الأول من القرن العشرين بنشر الإذاعات البريطانية في الشرق الأوسط، لجلب المعلومات الاستخباراتية والتعتيم على الجمهور في المنطقة(٥٦).

في الفترة الممتدة بين الحربين، ارتبط مصطلح الشرق الأوسط بالجانب العسكري في الإمبراطورية البريطانية في المنطقة العربية، فأُطلق على القواعد العسكرية البريطانية لما بين النهرين اسم قيادة الشرق الأوسط، واستقر في أثناء الحرب العالمية الثانية ليشمل القيادات البرية والجوية تحت مسمى «قواعد الشرق الأوسط»(٥٧). وقد أثر المصطلح في العلاقة بالسياسات التي كانت تقف وراءه – في إثر في ما سمّي الأنظمة الإقليمية، فأصبح في إمكاننا الحديث عن نظام إقليمي شرق أوسطي، على الرغم من الإشكالات الجغرافية والسياسية التي أصبح استعمال المصطلح يطرحها في الأدبيات العربية نفسها، ناهيك بالإشكالات التي تلُف استخدام مصطلحات أخرى أكثر أصالة كمصطلح الوطن العربي(٥٨)،

(٥١) كارلتون كون، **القافلة: قصة الشرق الأوسط**، ترجمة برهان دجاني؛ مراجعة إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٩)، ص ١٠.
(٥٢) عبد الفتاح إبراهيم، **على طريق الهند**، ط ٢ (بغداد: منشورات الأهالي، ١٩٣٥)، ص ٣٢٦.
(٥٣) البرصان، ص ١٤٠.
(٥٤) منصور، ص ٣٩.
(٥٥) البرصان، ص ١٤٨.
(٥٦) دوغلاس بويد، «إذاعة الشرق الأدنى صوت بريطانيا،» **حوليات القدس**، السنة ٥، العدد ٥ (ربيع ٢٠٠٧)، ص ٨٥-٨٦.
(٥٧) البرصان، ص ١٥٠.
(٥٨) فواز جرجس، **النظام الاقليمي العربي والقوى الكبرى: دراسة في العلاقات العربية-العربية والعربية-الدولية** (بيروت: مركز

وهي في الغالب تعابير مفعمة بالحس القومي والوطني، وتستمد بريقها من فترة تصاعد المد القومي الناصري المرتبط باستراتيجيا الوحدة القومية العربية المشروطة بالاستقلال الوطني، بما يعني أنها تعابير تحمل في طياتها ممانعة لكل ما هو استعماري، أكان في الاستشراق أم في الفكر الاستراتيجي الأنغلو-أميركي على وجه التحديد.

هيّأ مصطلح الشرق الأوسط الأرضية لتمرير سياسات بريطانية وأميركية في المنطقة، وساعد في مقام ثان على ظهور نظام إقليمي فرعي في شكل منطقة قابلة للدراسة والاستغلال بجميع أشكاله، العلمي منها والاقتصادي والمالي، كظهور مؤسسة بنك الشرق الأوسط البريطاني مثلًا[٥٩]، ومؤسسات البحث الشرق الأوسطية، كما سيُفصَّل لاحقًا. ولم تستقر دلالة الشرق الأوسط على ما رسمته الاستراتيجيات البريطانية في المنطقة، بل عرفت تحولات وتطورات على صعيد ما يعكسه من علاقات كان لكل من الولايات المتحدة وإسرائيل الدور المحوري فيها، وسنعرض للحديث عن مفهومي الشرق الأوسط الجديد والشرق الأوسط الكبير، لكن لا بد قبل ذلك من إلقاء نظرة على علاقات الولايات المتحدة المعقدة والمتشابكة بشكل يجعل إسرائيل بوصلتها في سياساتها تلك.

لم تهتم الولايات المتحدة بالمنطقة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بل تجسّد اهتمامها كلها في مؤسسات التبشير المسيحية التي تطورت إلى مؤسسات أكاديمية، كالجامعة الأميركية في كل من القاهرة وبيروت[٦٠]. لكن بعد الحرب العالمية الثانية، ستشهد المنطقة أحداثًا عدة يُعتبر أهمها انطلاقة حركات التحرر في عدد من الأقطار، وأيضًا ابتداء الحرب الفلسطينية التي انتهت بالاستيطان اليهودي وإعلان قيام إسرائيل سنة ١٩٤٨ [٦١]. في هذه الأثناء، ستنتقل عملية احتضان إسرائيل من بريطانيا إلى الولايات المتحدة، وذلك لجملة أسباب يرجع أهمها إلى تراجع بريطانيا وتقدم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، ويرجع أيضًا إلى كون اليهود كانوا قد قاموا برص الأرضية المؤسسية اللازمة لذلك في الولايات المتحدة[٦٢]. ولم يكن منطلق الاهتمام الأميركي في هذه المرحلة بالذات مواجهة التهديدات المحتملة لمنابع النفط فقط، وإنما أيضًا مواجهة خطر التحدي السوفياتي على الصعيد الاستراتيجي في فترة الحرب الباردة[٦٣].

على الرغم من أن أهمية صناعة النفط في الولايات المتحدة كانت أكبر من أهميتها في أي دولة أخرى[٦٤]، فإن الدراسات المتعلقة بشؤون الطاقة منذ أواخر التسعينيات تشير إلى أن المنظومة الاقتصادية العالمية تتجه صوب الاستغناء تدريجيًا عن النفط لمصلحة مصادر طاقة أخرى أقل تأثيرًا في البيئة[٦٥]، علاوة على تقنيات استخراج النفط الجديدة التي ستجعل الولايات المتحدة في أفق سنة ٢٠٢٠ في غنى عن نفط الخليج، الأمر

دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٢٥ وما بعدها.

(٥٩) فريد هاليداي، **الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية**، تعريب وتقديم محمد الرميحي (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٨)، ص ٢١٤.

(٦٠) أحمد عبد الرحيم مصطفى، **الولايات المتحدة والمشرق العربي**، عالم المعرفة؛ ٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ص ٥-٦.

(٦١) **أخبار الشرق الأوسط في الصحافة العالمية: دراسة قام بها معهد الصحافة الدولي بمدينة زيورخ، سويسرا**، ترجمة عبد اللطيف حمزة ووليم الميري (القاهرة: دار الفكر العربي، [١٩٦١])، ص ٤.

(٦٢) عبد المالك خلف التميمي، **الاستيطان الأجنبي في الوطن العربي: المغرب العربي، فلسطين، الخليج العربي: دراسة تاريخية مقارنة**، عالم المعرفة؛ ٧١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣)، ص ٩١.

(٦٣) حسين آغا، أحمد سامح الخالدي وقاسم جعفر، **الوجود العسكري الغربي في الشرق الأوسط**، **سلسلة الدراسات الاستراتيجية؛ ٩** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٢])، ص ٢.

(٦٤) محمد الرميحي، **النفط والعلاقات الدولية: وجهة نظر عربية**، عالم المعرفة؛ ٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ٢٩.

(٦٥) في إطار ما نصت عليه اتفاقية كيوتو بشأن كون الانبعاثات الرئيسية المخلة بالتوازن البيئي قادمة من دول الغرب الأوروبي الصناعي والولايات المتحدة بشكل أساسي.

الذي سيعني انقلابًا في الاستراتيجيات الأميركية وطبيعة النظام الدولي[٦٦].

أدى الدعم الأميركي لإسرائيل إلى حماية الولايات المتحدة من الخطر الشيوعي في الشرق الأوسط، وحماية إمدادات النفط إلى أن انتهت حرب الخليج الثانية، وأصبحت أساطيل الولايات المتحدة تملأ الموانئ الخليجية. وكانت إسرائيل مستودعًا أميركيًا للأسلحة إلى أن أصبح في إمكان الأميركيين أن يخزنوا في مصر والسعودية[٦٧]، علمًا أن الولايات المتحدة ستبادر إلى تأسيس حلف شمال الأطلسي في تلك الفترة على أساس استراتيجي يتمثّل في مواجهة السوفيات، وليس على أساس إقليمي، لذلك ضم الحلف دولًا لا تجمعها جغرافيا قارية واحدة[٦٨].

كانت مصر تؤدي دورًا محوريًا في الشرق الأوسط في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ فقد اتجه محمد نجيب بقيادة الضباط الأحرار نحو إطاحة الملكية في سنة ١٩٥٢، وحشد المصريين وراء طموح إنهاء الاحتلال البريطاني الذي كان وقتئذ قد استمر زهاء سبعين سنة[٦٩]. وفي هذه الأثناء أعربت الخارجية الأميركية عن قلقها من التطورات في مصر، واحتمال انعكاس هذه التطورات على الصراع المصري – البريطاني، وقد قال جيفرسون كافري، السفير الأميركي في مصر سنة ١٩٥٢، بضرورة توجيه الخارجية الأميركية نحو مواجهة الحكومة البريطانية التي تسيء فهم طبيعة الوضع في مصر[٧٠]؛ فقد كان الصراع الدائر حول مصر في تلك الفترة يعكس صراعًا فرنسيًا – بريطانيًا من جهة وصراعًا بريطانيًا – أميركيًا من جهة ثانية، إلا أن وصول جمال عبد الناصر إلى السلطة سنة ١٩٥٤ وتأميم قناة السويس وبناء السد العالي في ما بعد، سيسفر ذلك كله عن موجة استقلال وطني بقيادة ناصرية وانتقال مصري صوب المعسكر السوفياتي.

في تلك الفترة وما بعدها، إبان ذروة الصعود الأميركي، أصبحت الولايات المتحدة تعمل على تجنيد كل إمكاناتها في منطقة الشرق الأوسط، ولا سيما بعد حرب ١٩٧٣ ونجاح الثورة الإسلامية في إيران واندحار المشروع السوفياتي في أفغانستان. ولا غرابة في اهتمامها بالمعلومات الاستخباراتية عن الشرق الأوسط وقياداته، إذ كانت وكالة الاستخبارات المركزية (CIA) الأميركية تهتم، في شخص رئيسها ستانسفيلد، بالاطلاع على خبايا الحكومات في المنطقة، وأهمها حكومة مصر بعد السادات. كما قامت الوكالة بتزويده بمعلومات وتحذيرات من خطر الانقلابات والاغتيالات[٧١]، ناهيك بحضور قرارات الولايات المتحدة بقوة في المنطقة، منها مثلًا قرار وقف العمليات العسكرية في ٢٧ شباط/ فبراير ١٩٩١ إبان الغزو العراقي للكويت[٧٢].

في هذا السياق، وبالضبط في سنة ١٩٩١ وبعد نهاية حرب الخليج الثانية، سيظهر مصطلح جديد من صنع أميركي – إسرائيلي هو «الشرق الأوسط الجديد»، ليعبّر عن مرحلة جديدة للسلام العربي – الإسرائيلي،

---

(٦٦) يتحدث معظم المصادر الإخبارية والتقارير عن هذا المحتوى.

(٦٧) منير الحمش، **السلام المدان: الشرق الاوسط الجديد من اسرائيل «الكبرى» الى اسرائيل «العظمى»**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٣١٥-٣١٦.

(٦٨) محمد عزيز شكري، **الأحلاف والتكتلات في السياسة الدولية**، عالم المعرفة؛ ٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ص ٣٣-٣٤.

(٦٩) فاروق جويدة، **من يكتب تاريخ ثورة يوليو؟** (القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٥.

(٧٠) ظاهر محمد الحسناوي، **الرؤية الأمريكية للصراع المصري– البريطاني: من حريق القاهرة حتى قيام الثورة**، دراسات استراتيجية؛ ٢٦ (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٩)، ص ٤٣-٤٤.

(٧١) بوب وودوارد، **الهدف الشرق الأوسط!: الحروب السرية للمخابرات المركزية الأمريكية**، دراسة وتحقيق سامي الرزاز (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص ١٧.

(٧٢) حسن نافعة، «ردود الفعل الدولية إزاء الغزو،» في: **الغزو العراقي للكويت: المقدمات، الوقائع وردود الفعل، التداعيات: ندوة بحثية**، عالم المعرفة؛ ١٩٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٥)، ص ٤٦٤.

ومحاولة دمج إسرائيل في المنطقة من خلال اتفاقيات سلام وتعاون اقتصادي. وقد روّج شمعون بيرس في حكومة شارون اليمينية المتطرفة هذا المصطلح في كتاب له يحمل عنوان **الشرق الأوسط الجديد**، ليؤكد ضرورة بناء سوق شرق أوسطية اقتصادية على أسس ليبرالية[٧٣]. وباتت قضية الشرق الأوسط الجديد تُفهم من خلال مجموعات الدول المؤلفة من الساحة العراقية - الإيرانية، والساحة اللبنانية - السورية، والساحة الفلسطينية - الإسرائيلية، وتتداخل معها ثلاث قضايا حساسة تتمثّل في الانتشار النووي والتمذهب وتحدي الإصلاح السياسي، وهي أمور تحدد مجتمعة معالم الشرق الأوسط الجديد[٧٤].

سيظهر بعد ذلك، وبالتحديد في سنة ١٩٩٥، مصطلح آخر هو «الشرق الأوسط الكبير» بمساهمة من الولايات المتحدة واستراتيجياتها في المنطقة، وذلك في التقرير الاستراتيجي السنوي الصادر عن مركز الدراسات الاستراتيجية القومية التابع لوزارة الدفاع الأميركية؛ إذ خصص فصلًا للشرق الأوسط الكبير من المغرب حتى الحدود الصينية ليشمل المغرب العربي. وأعاد بوش الابن استخدام المصطلح في سنة ٢٠٠٤ خلال اجتماعات قمة مجموعة الثماني[٧٥]. وذهب البعض إلى حد اعتبار هذه المرحلة قرنًا أميركيًا جديدًا، بحيث أصبح لمصطلح الشرق الأوسط الكبير فيه حضور غير معزول عن الاستراتيجيات الكبرى في المنطقة، وعن العلاقة بأحداث ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ [٧٦]. وهناك الكثير من المحللين والمتتبعين يعتبر غزو أفغانستان ثم العراق ثم الدخول على خط الانتفاضات الشعبية لسنة ٢٠١١ كلها محطات ترسم معالم الشرق الأوسط الكبير الذي تريده الولايات المتحدة وحلفها عبر إغراق المنطقة في الفوضى والاقتتال الطائفي، بهدف التقسيم ثم السيطرة على مقدرات المنطقة، وقطع الطريق على القوى الآسيوية الصاعدة.

من إضافات مصطلح الشرق الأوسط الكبير وضْع تركيا، التي هي عضو في الناتو، خارج الشرق الأوسط وإدخال إيران وأفغانستان إليه، كما يؤكد ذلك كلٌّ من جيفري كامب وروبرت هركابي[٧٧]. وهكذا يتضح أن مصطلح الشرق الأوسط ومتفرعاته يعكسان طبيعة علاقات المصالح المعقدة بين أميركا وإسرائيل؛ إذ يساهم اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة في رسم السياسات الأميركية تجاه المنطقة، كما تساهم شركات صناعة الأسلحة الأميركية في ذلك، لأن اللوبي يهدف إلى حماية وجود إسرائيل قوية، بينما تهدف الشركات المذكورة إلى ضمان سوق لبيع الأسلحة، وهي إسرائيل بشكل رئيسي[٧٨]. وضمن مشروع الشرق الأوسط الكبير وفق الصيغة الأميركية جاء برنامج ايزنستات الاقتصادي الوجه إلى شمال أفريقيا سنة ١٩٩٩، وكان يهدف إلى تحويل المنطقة إلى سوق مفتوحة تبرر الولايات المتحدة وجودها بمشروعها لنشر الديمقراطية في العالم العربي، لتنتهي تسمية المنطقة في سنة ٢٠٠٤ إلى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (تُختصر بـ MENA)[٧٩].

منذ دخول الألفية الثالثة، بدأت قضيتا العراق وفلسطين تبرزان بشكل قوي في السياسة الخارجية الأميركية تجاه المنطقة؛ فقد تدخلت الولايات المتحدة سنة ٢٠٠٢ في قضية الدولة الفلسطينية لتهيّئ

(٧٣) البرصان، ص ١٥٤-١٥٥.

(٧٤) مارينا أوتاواي [وآخرون]، «الشرق الأوسط الجديد،» (تقرير، مركز كارنيغي للشرق الأوسط)، ص ٥، على الموقع الإلكتروني: <www.carnegieendowment.org/pubs>

(٧٥) أحمد سليم البرصان [وآخرون]، «مبادرة الشرق الأوسط الكبير،» **المتابع الاستراتيجي** (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

(٧٦) عماد الدين شاهين، «الشرق الأوسط الكبير...أصداء الرؤى الغربية،» (أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، [د. ت.])، ص ٢١٤.

(٧٧) البرصان، ص ١٥٧.

(٧٨) عبد الله صالح، «من يرسم السياسة الأمريكية في المنطقة العربية،» **المتابع الاستراتيجي**، العدد ١٦، القسم ٣ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٨)، ص ٨.

(٧٩) حسن مصدق، **وثائق ويكيليكس وأسرار ربيع الثورات العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ٦٩.

الظروف لاحتلال العراق[٨٠]. ونظرًا إلى كون النزاع الفلسطيني - الإسرائيلي أهم مظهر من مظاهر مشكلة الشرق الأوسط، أُعلنت ضمن تصريح أميركي سنة ٢٠٠٣ خارطة الطريق لحل النزاع، وأُطلعت السلطة الفلسطينية والحكومة الإسرائيلية عليها[٨١]. وجرى في هذه السنة أيضًا احتلال العراق عبر غزو أطلسي عسكري. وبحسب البعض، تكون الولايات المتحدة بتنفيذها هذا الغزو قد لبّت نداءً للمستشرق الأنغلو- أميركي برنارد لويس مفاده أنه يجب على الولايات المتحدة أن تغزو الشرق الأوسط لوضع بذور الديمقراطية في داخله[٨٢]. إلا أن مثل هذه القراءات تكون في بعض الأحيان مشبعة بأطروحات المؤامرة، وإن كان ذلك لا ينفي حقيقة وجود المؤامرة، لكن القاعدة هي الارتباط الوثيق بين صنع القرار الاستراتيجي الأنغلو- أميركي وإنتاج المعرفة.

يمكن أن نخلُص بكل اطمئنان إلى أن هدف أميركا الجوهري في الشرق الأوسط كان ولا يزال حماية أمن إسرائيل للسماح بتدفق الإمدادات النفطية بسهولة، وأيضًا لضمان سهولة التنقل من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الهندي. هذا الهدف المحوري كان ولا يزال متاح التحقق إلى حد بعيد [٨٣] . لكن هذا الحلف الذي تقوده الولايات المتحدة يواجه تحديات تضع مصالحه على المحك أمام صعود قوى جديدة من قلب آسيا وأميركا اللاتينية وجنوب أفريقيا، وهو بالتالي حلف مرغَم على تغيير أولوياته التي جند لها كل شيء بدءًا بالفكر والمعرفة وانتهاء بالتدخلات العسكرية ومواكبة الاحتجاجات الشعبية ورسملتها.

لكن ما يهمنا هو الدفق الذي حصل نحو دراسات المناطق، بدءًا من تحول المستشرقين - في إثر أزمة الاستشراق - والخبراء والمفكرين الاستراتيجيين، وانتهاء ببلورة حقل أكاديمي مواكب للاستراتيجيات الأميركية في المنطقة، فما هي طبيعة تلك الدراسات ونماذجها؟

صعود دراسات المناطق

اتضح الآن أن هناك ارتباطًا جدليًا بين المستوى الاستراتيجي والإرث الاستشراقي في العالم الأنغلو- أميركي نجم عنه ميلاد اصطلاحات جغرافية حملها الفكر الاستراتيجي إلى مصانع القرارات الاستراتيجية الحاسمة، وهوما أسفر بدوره عن ميلاد مناطق فرعية ذات بُعد استراتيجي أهمها الشرق الأوسط، وتاليًا تقسيم الجغرافيا الآسيوية والأفريقية من أجل رسم السياسات؛ تلك السياسات التي تتصل في عمقها بمصالح الاحتكارات الاقتصادية الضخمة للغاز والنفط وغيرهما وذراعها الفكري والأكاديمي هي ما تخرج من مراكز الدراسات المناطقية التي تشهد اتحادًا استثنائيًا بين خبراء الاستراتيجيا ومفكريها وبين المستشرقين الأنغلو- أميركيين الذين أغرتهم هذه التشكيلات الجديدة.

تبرز أهمية هذا الاتحاد مع ما قام به المستشرق هاملتون جب من خلال دوره التدشيني لهذا الشكل الجديد في المعرفة الاستشراقية؛ فبعد الحرب العالمية الثانية ألقى جب، بوصفه مدير مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد، محاضرة بعنوان «الدراسات الإقليمية ، إعادة تقويم»، وأشار إلى أن الشرق مهم جدًا إلى حد أنه يجب ألا يُترك للمستشرقين. وكانت دعوة صريحة إلى تكوين الطلبة في ميادين المال والأعمال والقيام بدراسات عابرة للميادين، فلم يعد البحث بحاجة إلى المستشرق التقليدي الذي يطبق على الشرق

(٨٠) ماهر عابد، «الدولة الفلسطينية بين أمريكا وإسرائيل،» **القدس العربي**، ٣٠/ ٥/ ٢٠١١.

(٨١) ماهر ملندي، «خارطة الطريق: بين النص والتطبيق،» **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، السنة ٢٥، العدد ٢ (٢٠٠٩)، ص ٣٩٢.

(٨٢) إسلام ديلي، «مخطط برنارد لويس لوضع بذور الديمقراطية العربية يتم اختباره في العراق،» **دراسات إستراتيجية** (مركز الكاشف للمتابعة والدراسات الإستراتيجية، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٥)، ص ٨-٩.

(٨٣) فلينت ليفيريث وتامارا ويتس، **السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط خلال الفترة الثانية لإدارة بوش**، تعليق منار الشوربجي، ترجمات؛ ١٤ (القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ١٨.

معلومات تقادم بها العهد، وأصبح من الواجب الانطلاق نحـو الدراسات الإقليمية [٨٤].

نال الشرق الأوسط[٨٥] حصة الأسد من الدراسات التي تجري في بريطانيا تحت مسمى الدراسات الشرق الأوسطية. ولعل الكم الهائل من المنابر العلمية والأكاديمية التي تعنى بشؤون هذه المنطقة على جميع الصُّعُد لا يزال حصره البلدان الواقعة ضمن المنطقة محل جدال؛ فمجلة **الشرق الأوسط وشمال أفريقيا** التي تصدر سنويًا في لندن حددت الشرق الأوسط بأنه يمثّل كلًّا من تركيا وإيران وقبرص ومنطقة الهلال الخصيب وإسرائيل وشبه الجزيرة العربية ومصر والسودان وليبيا وأفغانستان وتونس والمغرب والجزائر، علمًا بأن تونس والمغرب الجزائر يجمعها مسمّى شمال أفريقيا. وذهب المعهد الملكي للعلاقات الدولية في بريطانيا إلى أن الشرق الأوسط يضم كلًّا من إيران وتركيا وشبه الجزيرة العربية ومنطقة الهلال الخصيب والسودان وقبرص[٨٦].

يعود إلى هذا المعهد الفضل في إجراء أهم الدراسات عن سلوكيات الدول الاستعمارية الغربية في الشرق الأوسط في ثلاثينيات القرن العشرين، منها دراسة شملت الفترة الممتدة بين سنة ١٨٠٠ وسنة إجراء الدراسة، وكانت جزءًا من مخطط أكاديمي لدراسة التاريخ الإسلامي. وتكمن أهمية هذا الاشتغال في ما سيفضي إليه من تثبيت دعائم نسق معرفي جديد سمّي دراسة المناطق في بريطانيا، وهذه الدراسات المناطقية عنيت في البداية بموضوعات محددة توزعت حول دراسة العائلات والبوادي والتصنيع وحركة التجارة والمدن والجيش والتدبير الإداري والدين والثقافة والفن والرق والأقليات الدينية في العالم الإسلامي، ويعزى إلى هاملتون جب الدور المهم في القيام بهذه الدراسات[٨٧].

في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، تعززت هذه الدراسات بأخرى في الميادين الاقتصادية والتاريخية التي لا تقل أهمية عن سابقاتها، والفضل في إنجازها يعود إلى باحثين بريطانيين من أصول عربية مثل ألبرت حوراني[٨٨] وشارل عيسوي الذي أجرى بحثًا مهمًّا في شأن التطور الاقتصادي في الشرق الأوسط في الفترة ١٨١٥ – ١٩١٤، بشقيه العام والخاص، وقام في دراسته بتشخيص الداء الاقتصادي الذي لا يرجع في نظره إلى الاستعمار وإنما إلى القوى المتعارضة قبل الاستعمار وبعده، إذ أدت هيمنة الاقتصاد الأجنبي إلى تنامي الشعور بالخذلان في المنطقة، إضافة إلى الزيادة السكانية، ولم تخفف من حدة الأزمات الاقتصادية المطبقة في الشرق الأوسط الاكتشافات النفطية والمساعدات الخارجية الضخمة[٨٩].

يقسم تيم نيبلوك الدراسات الأكاديمية البريطانية المتعلقة بالشرق الأوسط إلى مرحلتين، تمتد **الأولى** من الخمسينيات إلى السبعينيات، وتنقسم إلى دراسات عامة تميزت بسيطرة الرؤية التاريخية وتفاوت قدرات الباحثين في التحليل، ومن أهمها دراسة هولت عن تاريخ السودان المعاصر، ومانسفيلد عن

---

(٨٤) سعيد، ص ١٣٠.

(٨٥) نحن نركز على الشرق الأوسط نظرًا إلى كونه جغرافيا اعتبارية من الناحية الاستراتيجية بالنسبة إلى القوى الغربية التي تقودها الولايات المتحدة، ونظرًا إلى كونه أيضًا يجمع بين دول تقع في آسيا وأفريقيا من الناحية القارية، فهو نظام إقليمي استثنائي يعتبر محور الدراسات المناطقية في العالم الأنغلو– أميركي.

(٨٦) منصور، ص ٤١.

(87) Timothy Mitchell, «The Middle East in the Past and Future of Social Science,» (Gaga Books, Berkeley, 2003), p. 4.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨٩) شارل عيسوي وآخرون، «التطور الاقتصادي في الشرق الأوسط،» في: ألبرت حوراني، فيليب خوري وماري ويلسون، مشرفون، **الشرق الأوسط الحديث،** ترجمة أسعد صقر ٤ ج (دمشق: نشر دار طلاس، ١٩٩٦)، ج ٢: **التحولات في المجتمع والاقتصاد، ١٧٨٩–١٩١٨**، ص ٣٢.

مصر الناصرية[٩٠]، وتنضاف إليها أيضًا دراسة باتريك سيل عن الصراع على سورية وقد عنونها بـ **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط** ، وقد صدرت باللغة العربية في كتاب ضخم يضم ٨٤٢ صفحة من القطع المتوسط[٩١]. وضمت هذه المرحلة أيضًا دراسات متخصصة جمعت أكاديميين من التاريخ المعاصر والجغرافيا والأنثروبولوجيا، وشكّل باحثو أكسفورد نواة هذه الدراسات التي تميزت بمحدودية قيمتها نظرًا إلى غياب رؤية فكرية ذات قاعدة شاملة الاتجاهات، إذ لم تساعد هذه الدراسات على فهم الجوانب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للشرق الأوسط. وتمتد المرحلة **الثانية** من منتصف السبعينيات وتمتاز بسيادة الاتجاه التكاملي بين التخصصات. وقد تم التركيز خلالها على دراسة الاقتصاد السياسي ووضعية الدولة والأيديولوجيا والأشكال الاجتماعية، علمًا أن محور هذه الدراسات هو وضعية الدولة.

برز في هذا الحقل أربعة اتجاهات رئيسية تتناول النظرية العامة للاقتصاد السياسي في الشرق الأوسط، ودراسات دول الشرق الأوسط، وتحليل دور الطبقات والجماعات والتفاعلات الاقتصادية الداخلية والخارجية، ودراسات حول البيروقراطية ودورها الدولتي والاجتماعي، ودراسات حول الاقتصاد وجماعات الضغط. وظهرت دراسات أخرى اهتمت بمصادر الثروة وأشكال الترتيب الاجتماعي[٩٢].

في سنة ١٩٥٨ أشرف جيمس بيرسون على إعداد عمل سمّي **الكشاف الإسلامي** تحت رعاية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ولا يزال هذا العمل ساري الصدور حتى اليوم، ولكن أصبحت رعايته قائمة في وحدة البحث البيبليوغرافي الإسلامي لمكتبة جامعة كمبريدج، ويتولى إعداده والإشراف على صدوره الدكتور جيفري روبر بمساعدة من هيزر بليني. ويحصر آخر إصداراته المجمعة في قرص مدمج يحوي حوالى ٢٠٢,٠٥١ مادة علمية ما بين مقالة وكتاب وبحث مقدم إلى مؤتمر أو ندوة علمية خلال الفترة ١٩٠٦ - ١٩٩٧، والموضوع الرئيسي لهذه المادة يتعلق باهتمام البلدان الغربية بالمشرق العربي[٩٣]. ويوضح الجدول التالي **نسب التوزيع اللغوي للإنتاج الفكري بشأن الشرق الأوسط**، وهو الإنتاج الذي تحتل فيه الإنكليزية موقع الصدارة[٩٤].

يتضح من الجدول أن أعلى نسب الإنتاج الفكري في ما يتعلق باللغات الواردة في الجدول هي نسبة اللغة الإنكليزية، إذ تصل إلى حوالى ٥٨,٣٣ في المئة، وهي نسبة عالية جدًا إذا قورنت بنسب باقي اللغات، وهي تعكس الاهتمام الأكاديمي الذي كانت توليه بريطانيا، والولايات المتحدة في ماَ بعد، لدول الشرق الأوسط. وتهتم جامعة أكسفورد (التي أُسست في بريطانيا سنة ١١٦٧)بتدريس أهم مقرراتها في كلية الدراسات الشرقية، ومركز دراسات الشرق الأوسط، فهي تمنح درجة البكالوريوس في هذا الفرع من الدراسات، ويتمحور أهم موضوعات التدريس في الموضوع المذكور في قسم الدراسات العليا حول الدراسات الشرقية ثم الدراسات الشرق الأوسطية في القرن العشرين. وتحتوي الجامعة على مركز خاص بالدراسات الشرق الأوسطية أسسه المستشرق البريطاني آرثر أربري سنة ١٩٢٠، ويقع مقره في كلية الدراسات الشرقية التي تتوفر على مكتبة غنية بالدوريات والكتب والتقارير الرسمية والأنشطة المرئية والمسموعة والصحف والمجلات المتعلقة موضوعاتها بالشرق. ينضاف إلى ذلك كله أرشيف ضخم

(٩٠) شاهين، «الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية،» ص ١٢٠-١٢١.

(٩١) باتريك سيل، **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط**، ط ١٠ (بيروت: شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧).

(٩٢) شاهين، «الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية،» ص ١٢١-١٢٢.

(٩٣) هاشم فرحات، **دول الشرق الأوسط في الإنتاج الفكري الأجنبي (دراسة ببليومترية)** (الرياض: جامعة الملك سعود، قسم العلوم والمكتبات والمعلومات، [د. ت.])، ص ٤٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

من الوثائق والصور التي أحضرها برترام توماس من رحلته إلى شبه الجزيرة العربية في الثلاثينيات من القرن العشرين. وتهتم هذه الجامعة في مقرراتها بمحاور مهمة مثل الدراسات الشرق الأوسطية والإسلامية، ودراسات جنوب آسيا، والشرق الأوسط الحديث، والتاريخ السياسي للشرق الأوسط، ودراسة الشخصيات البارزة في السياسة المعاصرة، والشرق الأوسط وشمال أفريقيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، إضافة إلى أدب الشرق الأوسط والتاريخ العثماني [٩٥].

اللغة		الإنكليزية	الفرنسية	الألمانية	الروسية	الإسبانية	الإيطالية	كلي
الأردن	ع	١٩٩	٢٠	٢٠	١	٠	٥	٢٤٥
	٪	٨١,٢	٨,٢	٨,٢	٠,٤	٠	٢	٩٩,٩
إيران	ع	٢٨١	١٠٥	٧٠	٦٤	١	٢	٥٢٣
	٪	٥٣,٧	٢٠,١	١٣٠٤	١٢,٢	٠,٢	٠,٤	١٠٠
تركيا	ع	٢٩٣	١٠٧	١١٦	٦١	٢	٢١	٦٠٠
	٪	٨٤,٨	١٧,٨	١٩,٣	١٠,٢	٠,٣	٣,٥	٩٩,٩
الخليج	ع	٢٧٧	٢١	٢٣	٧	١	١١	٣٤٠
	٪	٨١,٥	٦,٢	٦,٨	٢,١	٠,٣	٣,٢	٩٩,٩
سورية	ع	١٤٥	١١١	٣٦	٤	٢	٣	٣٠١
	٪	٤٨,٢	٣٦,٩	١٢,٠	١,٣	٠,٧	١,٠	٩٩,٩
العراق	ع	٢١٠	٥٢	٣٥	٥	٢	٠	٣٠٤
	٪	٦٩,١	١٧,١	١١,٥	١,٦	٠,٧	٠	٩٩,٩
فلسطين	ع	٢٥٢	٣٧	٤٧	٠	٣	٣	٣٤٢
	٪	٧٣,٧	١٠,٨	١٣,٧	٠	٠,٩	٠,٩	٩٩,٩
لبنان	ع	١١٩	١١٣	٧	٣	٢	٧	٢٥١
	٪	٤٧,٤	٤٥	٢,٨	١,٢	٠,٨	٢,٨	١٠٠
مصر	ع	٢٦٩	٢٧٤	٤٠	٦	٥	٦	٦٠٠
	٪	٤٤,٨	٤٥,٧	٦,٧	١	٠,٨	١	١٠٠

(٩٥) محمد وقيع الله احمد، **الإسلام في المناهج الغربية المعاصرة: عرض ونقد، شرف المكان والمكانة** (المدينة المنورة: إصدارات جائزة نايف بن عبدالعزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، ٢٠٠٦)، ص ٢٣٤ــ ٢٣٩.

كلي	ع	٢٠٤٥	٨٤٠	٣٨٤	١٥١	١٨	٥٨	٣٥٠٦
	٪	٥٨,٣٣	٢٣,٩٦	١١,٢٤	٣,٣١	٠,٥١	١,٧	٩٩,٩
المعدل العام		٦٠,٩٥	٢٣,١٠	١٠,٤٧	٣,٣٤	٠,٥٢	١,٦٥	-

من بين أبرز أساتذة دراسة المناطق الذين عُرفوا في بريطانيا نجد فريد هاليداي، أستاذ العلاقات الدولية في مدرسة لندن للاقتصاديات، الذي اشتهرت أهم كتاباته بدراسة المناطق بشكل عام ودراسة الشرق الأوسط بشكل خاص، واشتهر بميله إلى الوضوح المنهجي، فهو لا ينسى مقولة الإيمان المطلق بالنجاعة العلمية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وينطلق من مبادئ معيارية تحليلية، وبالقدر الذي ينطلق فيه من الخصوصية، يرفض إطلاقيتها في العلاقة مع المجتمعات المدروسة[٩٦]. ومن بين الدراسات المهمة التي وضعها هاليداي: «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (١٩٧٤) و«إيران الدكتاتورية والتنمية» (١٩٧٨) و«الثورة والسياسة الخارجية في حالة اليمن الجنوبي خلال عامي ١٩٦٧ و١٩٨٧» (١٩٩٠)[٩٧]، إضافة إلى كتابه المهم المعنون بـ **الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية**، والذي صدرت طبعته العربية سنة ٢٠٠٢.

بالنسبة إلى التجربة الأميركية، يُذكر أن أغلب الجامعات الأميركية في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية لم تهتم بدراسة منطقة معينة بذاتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى العديد من المستشرقين الذين لم يهتموا أيضًا بدراسة التطورات المعاصرة في الشرق الأوسط. ويعزى الاهتمام بالمناطق ودراستها في الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية إلى سياق التطورات الأكاديمية التي صاحبت أحداث بيرل هاربر سنة ١٩٤١، وهو ما جعل علماء الفيزياء المهتمين بتطوير القنبلة الذرية وعلماء العلاقات الدولية هم الأكاديميين الذين تأثروا بتلك الأحداث دون غيرهم، من دون أن نغفل أن العداوة لليابان وللاتحاد السوفياتي جعلت المتخصصين بالأدب الياباني والأدب الروسي متخصصين بدراسة مناطق العدو، وينطبق الأمر نفسه بالنسبة إلى الباحثين في شؤون شمال أفريقيا والشرق الأوسط الذين أصبحوا خبراء بتدبير مناطق وساحات المعارك[٩٨].

هكذا انطلقت دراسة المناطق في الولايات المتحدة في كنف الحرب العالمية الثانية، وتطورت في ظل الحرب الباردة، وبالضبط حينما بدأت الولايات المتحدة تتصرف كقوة عالمية لها ارتباطات مصلحية في كل أنحاء الأرض، فصورت دراسة المناطق نفسها كأسلوب جديد ينتظم ضمنه البحث العلمي. وكان الباحثون في إطار هذا الحقل يرون أنه بدل أن يقوم الفصل التام بين الباحثين في إطار علومهم، يجب عليهم أن يقوموا بوضع مقاربات تجمع حقولهم في ما سيتعلق بدراسة منطقة معينة، والقيام بإنتاج معرفة مفيدة متصلة بالسياسة. وجرى التركيز على أن هذا الحقل الجديد يقوم على العلوم الاجتماعية، بدل الاستشراق التقليدي الذي يعتبر المجتمعات والثقافات المدروسة بنى ساكنة[٩٩].

كان لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية دور كبير في إرساء هذه الدراسات، إذ أُسست لجنة بحوث مناطق العالم سنة ١٩٤٦ بهدف تحديد المناطق الأجنبية الأكثر أهمية بالنسبة إلى الولايات المتحدة، من أجل دراستها

(٩٦) فريد هاليداي، **الإسلام وخرافة المواجهة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة محمد مستجير (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٢٢٣-٢٢٤.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥.
(٩٨) لوكمان، ص ٢٠٦-٢٠٧.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

أكاديميًا في الجامعات الأميركية على أساس العلوم الاجتماعية. وستتطور هذه اللجنة لتشمل باقي العلوم الإنسانية بعد أن تحصل على تمويل من مؤسسة فورد، وكان هاملتون جب من بين أعضائها(١٠٠). بعد ذلك ستندفع الجامعات الأميركية إلى تشجيع هذه الدراسات وتوسيع مراكز الدراسات الشرق الأوسطية في كلٍّ من جامعات كولومبيا وبرينستون وهارفرد التي قامت بتزويد طاقمها الأكاديمي بباحثين من خلفيات عربية، كالمؤرخ اللبناني فيليب حتي الذي أسس برنامج الدراسات الشرق الأوسطية في برينستون(١٠١)، واستمر في هذه الجامعة حتى تقاعده سنة ١٩٥٤(١٠٢). وقد تولى هذا الباحث دراسة موضوعات ذات صلة بالعالم العربي، بدعم من اللجنة العربية الإسلامية للمجلس الأميركي للدراسات الاجتماعية(١٠٣)، كما اشتهر بدراسة عن تاريخ العرب(١٠٤).

في الفترة الممتدة بين خمسينيات القرن المنصرم وستينياته، صعدت دراسة الشرق الأوسط بفعل اهتمام نخبة من المدرسين والطلبة بضرورة الحفاظ على سلطة الولايات المتحدة في المنطقة، وكذلك بفضل كثرة البرامج والمؤسسات الحاصلة على الدعم من مؤسسات وقفية أولًا، ثم الحكومات الفدرالية في ما بعد. وفي نهاية الستينيات سيعرف المجال تزايدًا مهولًا في درجات الدكتوراه الممنوحة في مجال الدراسات الشرق الأوسطية بباقي فروعها المهمة، مجسدة في العلوم السياسية والأنثربولوجيا. وقد شاب هذه الدراسات في الولايات المتحدة بعض العيوب، وأهمها افتقارها المستمر إلى وجود رابطة تجمع شتاتها، لكن جرى في سنة ١٩٤٦ افتتاح معهد الشرق الأوسط في واشنطن ليشرع في إصدار مجلته الفصلية المعنونة بـ **مجلة الشرق الأوسط**، وكان اهتمامها يراهن على السياسة المعاصرة والعلاقات الدولية، خصوصًا في ظل تزايد الاهتمام الأميركي بالمنطقة، كما أسلفنا القول، لكن لم تعمد إلى البحث الأكاديمي كما نفهمه من دراسة المناطق. ويشار إلى أن الرابطة الأميركية لدراسة المناطق كانت قد أنشئت في الخمسينيات ثم توقفت في الستينيات، ليتم بعدها تأسيس رابطة دراسات الشرق الأوسط (MESA) سنة ١٩٦٦ بتمويل من مؤسسة فورد. عقدت تلك الرابطة مؤتمرها الافتتاحي سنة ١٩٦٧، للشروع في إصدار المجلة البحثية الفصلية الخاصة بالرابطة والمسمّاة **المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط**، وسرعان ما ستتوسع هذه الرابطة لتضم أكبر منظمة في مجال دراسة المناطق في فرعها الشرق الأوسطي(١٠٥).

كما أشرنا آنفًا، يُعزى الفضل الأكبر لتطور هذه الدراسات إلى الأحداث التي عرفتها المنطقة، إضافة إلى الاهتمامات الفكرية؛ إذ اهتم الدارسون الأميركيون في هذه الفترة بدراسة التوراة والسامية، ولم يكن هناك باحثون على صلة بالشرق الأوسط سوى جيمس هنري بريستد المتخصص بالدراسات المصرية، وهو الذي كان قبل ذلك (سنة ١٩١٩) قد قام بتأسيس معهد شيكاغو(١٠٦). لقد تطعمت المدرسة الأميركية في الدراسات المناطقية بهجرة رواد الاستشراق الأوروبي إلى أميركا أمثال جب من بريطانيا وفون غرونباوم من النمسا وفرانز روزنتال من ألمانيا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، على أن هذه الدراسات دخلت طور المهنية بعد تأسيس رابطة الشرق الأوسط، كما سبقت الإشارة إلى ذلك(١٠٧).

---

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٠٢) شوقي أبو خليل، **موضوعية فيليب حتي في كتابه تاريخ العرب المطول** (دمشق: منشورات دار الفكر، ١٩٨٥)، ص ١٤.

(103) Mitchell, p. 3.

(١٠٤) يقصد: فيليب حتي، أدورد جرجي وجبرائيل جبور، **تاريخ العرب (مطول)**، ٣ ج (بيروت: دار الكشاف، ١٩٤٩–١٩٥٣).

(١٠٥) لوكمان، ص ٢١٤ و٢١٦.

(106) Mitchell, p. 3.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦–١٠.

اجتازت هذه التجربة أربع مراحل تأثرت فيها بنظريات حقل العلوم السياسية وباهتمامات السياسة الأميركية وأهدافها الاستراتيجية التي اتجهت في الأساس إلى احتواء المد السوفياتي، وضمان تدفق النفط، وأمن إسرائيل والمحافظة على الأنظمة الموالية لها. وقد أثّرت هذه الاستراتيجيا في دراسة المناطق في أميركا. هذه المراحل هي[١٠٨]:

المرحلة الأولى: امتدت من بداية الخمسينيات حتى نهاية الستينيات، واهتمت بموضوعات تتعلق بالحداثة والديمقراطية والليبرالية، في سعي نحو فهم طبيعة مجتمعات دول العالم الثالث والعوامل المؤثرة في العملية السياسية، من أجل إقناع الدول المستقلة حديثًا بتبني نظرية الحداثة كبديل من الماركسية. وقد غلبت على هذه المرحلة التفسيرات الثقافية عوض التحليلات، وهو ما يوضح تأثر دراسة المناطق بالإرث الاستشراقي، وإن كانت ترى في العسكريتاريا فرصة للتنوير السياسي[١٠٩].

المرحلة الثانية: بدأت من السبعينيات واستمرت حتى أوائل الثمانينيات، وكانت تعنى بموضوع المشاركة السياسية. وتأثرت فيها الدراسات بالأحداث التي عرفتها المنطقة، كالثورة الإيرانية واغتيال السادات الذي كان قد عمد إلى طرد الخبراء السوفيات، والاحتلال الإسرائيلي للبنان، وهي الأحداث التي أبانت عن خطأ نظرية الحداثة، وهو ما جعل الاهتمام ينصبّ على محاولة فهم الإسلام السياسي، ومحاولة تفسيره سياسيًا ونفسيًا وثقافيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. وقد غلبت على هذه المرحلة التحليلات الصحافية في إطار ما سمّته أندرسون «مراقبة الملالي»[١١٠].

المرحلة الثالثة: ابتدأت من الثمانينيات حتى التسعينيات، وتميزت بالعودة إلى دراسة الدولة وعلاقتها بالمجتمع المدني، وكيفية صنع السياسات العامة، ودور الدولة كمنظم لعملية التحول الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في المجتمع. ومن بين هذه الدراسات الأعمال التي قام كل من جياكومو لوتشياني بشأن «الأمة والدولة والاندماج في العالم العربي» في أربعة مجلدات ضخمة، وفؤاد خوري بشأن «القبيلة والدولة في البحرين»، وإيليا زريق بشأن «الاعتبارات النظرية للدراسة اجتماعية الدول العربية»، وجبرائيل بن دور بشأن «الدولة في تبنّي سياسة الانفتاح الاقتصادي»، إلا أن جل هذه الدراسات غابت فيها الدراسات المقارنة بين النظم الاقتصادية والسياسية في المنطقة[١١١].

المرحلة الرابعة: ابتدأت من التسعينيات، وعادت دراسة المناطق فيها إلى تناول موضوعات تتعلق بالمجتمع المدني والديمقراطية والليبرالية، وحاولت بعث الأمل في إحراز الديمقراطية وإيجاد توازن بين سلطة الدولة والقوى الاجتماعية. وشملت هذه الدراسات الإنتاجات التي قدمها ريتشارد نورتن عن المجتمع المدني في الشرق الأوسط في مجلدين، وريكس براينن وبهجت قرني وبول نوبل بخصوص عملية التحرر السياسي والتحول الديمقراطي في العالم العربي. وقد فشلت محاولات هذه الدراسات في فهم طبيعة السلطة والمجتمع في هذه الدول، نظرًا إلى غموض المفاهيم والمصطلحات المستعملة في الدراسة، والتي تتجسد في عدم تحديد ماهية الديمقراطية والمشاركة السياسية والعلاقة بينهما في المجتمعات الشرق الأوسطية[١١٢].

لعل السمة المميزة لدراسة المناطق كما تبلورت في الولايات المتحدة هي اعتمادها الشديد على البحث المؤسسي لا على الجهود الفردية كما هي الحال بالنسبة إلى العالم العربي؛ فالبحث المؤسسي المدعوم رسميًا والمرتبط بسياسة الدولة العامة، وتحديدًا بالسياسة الخارجية، جعل عدد مؤسسات البحث المناطقية تصل

(١٠٨) شاهين، «الشرق الأوسط في الرؤى الأكاديمية الغربية،» ص١٢٤.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٦ –١٢٧.
(١١١) المصدر نفسه، ص ١٢٧–١٢٨.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨–١٢٩.

إلى حوالى ٤٠١٥ مؤسسة، بحسب الإحصاءات المقدمة من طرف مؤسسة بروكينغ[١١٣]. وتكمن أهميتها في التقارير والأبحاث التي تمد بها صانعي السياسة؛ فاستراتيجيات التدخل في الشرق الأوسط، كالحرب على أفغانستان والعراق، كانت موجودة على رفوف هذه المؤسسات والمراكز قبل تنفيذها بسنوات[١١٤]، وأشهر هذه المؤسسات في الولايات المتحدة التي تعنى بدراسة المناطق: مؤسسة بروكينغ؛ مؤسسة هيرتياج؛ المؤسسة الأميركية للسياسات العامة التي أُسست سنة ١٩٤٢؛ مؤسسة هوفر للدراسات الحربية المؤسسة سنة ١٩١٩؛ معهد كاتو الذي أُسس سنة ١٩٧٧؛ مؤسسة كارنيغي؛ مركز نيكسون الذي أُسس سنة ١٩٩٤؛ مركز وودرو ويلسون للأبحاث الذي أُسس سنة ١٩٦٨؛ مركز جورج تاون للدراسات الاستراتيجية والدولية الذي أُسس سنة ١٩٦٢؛ معهد هودس الذي أُسس سنة ١٩٦١؛ معهد الدراسات السياسية الذي أُسس سنة ١٩٦٣.

يضاف إلى ذلك معهد السياسة المستقبلية، ومعهد السياسة العالمية، ومركز التحليل البحري، ومركز التحاليل الدفاعية، ومؤسسة راند، ومؤسسات أخرى[١١٥].

منذ التسعينيات، بدأت هذه الدراسات تزداد باطراد في كبريات المعاهد والمراكز. وفي هذا الصدد تشير آنا بيتريدج، رئيسة جمعية الشرق الأوسط في شمال أميركا، إلى أن نسبة الدراسات بشأن منطقة الشرق الأوسط زادت باعتبار الباحثين المتخصصين بالأديان حوالى ٨ في المئة بعد سنة ١٩٩٦ [١١٦]. وعلى الرغم من ذلك، لم تسلم هذه الجهود من النقد على أساس استمرار الماضي الاستشراقوي في إنتاج هذه المؤسسات، ولا سيما من طرف الباحثين العرب والنقاد، فهؤلاء يعيبون على جميع أولئك الباحثين الارتباط الوثيق بسياسة الأمن القومي الأميركي، أمثال كناداف سافران، الخبير في الجيش الإسرائيلي والأستاذ في هارفرد، وليونارد بيندر، الأستاذ في جامعة شيكاغو وعضو وكالة CIA، علاوة على كلٍّ من كارلتون كون وهالبرن اللذين ارتبطا بوكالة CIA، وارتبطا في الوقت نفسه برابطة دراسة الشرق الأوسط وبالجامعات الأميركية المهتمة بدراسة المناطق على المستوى السياسي بالدرجة الأولى. هذه الوقائع كانت من بين انتقادات أخرى وجِّهت إلى هذا الحقل برمّته، من جذوره الاستشراقية إلى مظاهره الأكاديمية الراهنة[١١٧].

هكذا بات جليًا أن دراسات المناطق ولدت في الولايات المتحدة كامتداد للتحولات التي عرفتها الدوائر الثلاث التالية: دائرة حقل الاستشراق المأزوم؛ دائرة تحولات الفكر الاستراتيجي والاستراتيجيات الأميركية؛ دائرة الحياة الأكاديمية للعلوم الاجتماعية. فالالتقاء بين نواتج تلك الدوائر هو ما ولّد حقلًا أكاديميًا بينيًا ملتزمًا بسياسات الدولة التي ولد في كنفها اتجاه منطقة بعينها، لكن توسعًا في نطاق عمل الحقل المناطقي سيحدث ليشمل دراسات أفريقية وآسيوية وأوروبية، وحتى أميركية، في بلدان أخرى، كما ستتسع دائرة الاهتمام بدراسات المناطق لتضم باحثين من بلدان أخرى، وهذا موضوع بحث آخر.

---

(١١٣) مصدق، **وثائق ويكيليكس**، ص ١٤٠.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١١٥) للمزيد من الاطلاع، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٢-١٦٦.

(١١٦) برانون ويلر، حلقة دراسية علمية عن إدماج الدراسات الإسلامية في المنهاج الدراسي للعلوم الفلسفية والإنسانية ٦-٧ مارس ١٩٩٨،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٤، العدد ١٤ (خريف ١٩٩٨)، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(117) Mitchell, p. 11.

خاتمة

بات واضحًا أن الأمم لا تقوى ولا تجد لها مكانًا مرموقًا في التاريخ إلا إذا استوعبت المعادلة التي يقف على طرفيها كلٌّ من المعرفة والقوة[١١٨]؛ إذ إن اتحاد هذين العنصرين فقط هو الكفيل بأن يصنع أمة متمكنة في الأرض. لا شك أن ما يُعرف بالغرب قد استوعب هذا الدرس بعد أن عاش قرونًا من الزمن ضعيفًا أمام شرق اكتسح عليه الجغرافيا وجثم على صدره يحصي عليه أنفاسه. لذلك اتجه أبناؤه منذ القرن الحادي عشر إلى اقتحام كل سبيل يمكّنهم من فهم هذا العالم الذي زاحمهم في أرضهم، واتجهوا بشغف لمعرفة خباياه وأسراره ولغاته وماضيه وأديانه، وتساءلوا كيف تمكن من أن ينطلق من خيام الجزيرة العربية بدعوة دينية ليصل إليهم بجيوش جرارة.

كانت النتيجة أن سار التاريخ وفق منحيين متعاكسين: منحى بلغت معه حضارة الشرق ذروتها وشرعت في النكوص على عقبيها، ومنحى دشنت فيه أوروبا الغربية نهضتها على العلم والمعرفة بالآخر وبالذات، وانطلقت من جديد لترد الصاع صاعين؛ صراع قال عنه الكثيرون إنه صراع حضارات وصراع صيرورة هدامة بين ثقافتين، وحاولوا تغليفه باستيهامات جغرافية لم تكن في الواقع يومًا. فإذا كان الشرق الأوسط وما رادفه وتاخمه من مصطلحات مجرد اصطناعات لغايات معيّنة أصبحت دارجة ولا غنى عن استخدامها، يمكن القول، وبكل ثقة، إن مفاهيم من قبيل الشرق والغرب والشمال والجنوب هي الأخرى اصطناعات لا مفر من استخدامها بحيث فرضها على الإنسانية واقع المركزية الأوروبية في وقت سابق، وفرضها قبل ذلك إرغام الإنسان على أن يتخذ له موقعًا في المكان والزمان، يتصرف ويتمثّل العالم على أساسه.

ربما سيكون ضروريًا اختتام هذا البحث على نحو تأملي لإعادة النقاش إلى جوهره الفلسفي، والربط بين أطراف القضية الكبرى التي تنضوي هذه الدراسة إليها؛ قضية العلاقة الأزلية بين القوة والمعرفة، فلولا تلك العلاقة الجدلية بين المعرفة الاستشراقية الأنغلو- أميركية وبين سياسات بريطانيا والولايات المتحدة في الشرق، بحيث توجه السياسة المعرفة وتخدم المعرفة السياسة، لما وجدنا أمامنا ما بات يُعرف بدراسة المناطق. وعلى الصعيد الإجرائي شكّلت ولادة فكر استراتيجي عملي صلة الوصل بين ذينك الرقمين في المعادلة، فأنجب هذا الفكر نظامًا إقليميًا فرعيًا من النظام الدولي العام بشكل سهّل عمل المستشرقين وعبّد أمامهم الطريق لإقامة مراكز البحث وبيوت الخبرة وشعب البحث الجامعي، بتناغم تام مع الاستراتيجيات التي توضع بتفاهمات غالبًا بين أصحاب المصالح ومحترفي السياسة.

هذه التقاليد في البحث المناطقي ستدفع الكثير من البلدان إلى انتهاج النهج نفسه، فتتناسل تلك المراكز والمؤسسات المناطقية في العالم في روسيا وفرنسا والصين وإيران وجنوب أفريقيا وإسرائيل وبلدان أخرى

(١١٨) بخصوص هذه الإشكالية، أُثيرت ملاحظة من طرف الكثيرين تعليقًا على رؤية إدوارد سعيد نفسه للاستشراق كتشكيل خطابي ارتبط بالقوة وولّد إنشاء خطابيًا عبر اتحاد المعرفة بالقوة. وتلك الملاحظة كانت تتعلق بكون الاستشراق ظهر أيضًا في بلدان لم تكن دولها استعمارية أو لها مصالح استعمارية في الشرق. وقد رد سعيد على تلك الملاحظة وغيرها في كتيب أسماه: **تعقيبات على الاستشراق**. أما بخصوص وجهة نظر الباحث بشأن الملاحظة نفسها، فإن المسألة ترتبط بسياق طغى ودفع إلى انتشار الظاهرة خارج مسبباتها على النحو الذي لم يتعلق فقط بظهور الاستشراق ببلدان غير استعمارية وإنما امتد نسق الفكر الاستشراقي إلى بلدان الشرق نفسه، وهذا موضوع بحث آخر.

عمر التاور*

استراتيجية التفكيك عند جاك دريدا
الهدم والبناء

يروم هذا البحث إبراز كيف توسل جاك دريدا باستراتيجية التفكيك للاضطلاع بمهمة مزدوجة في الفكر الفلسفي المعاصر؛ مهمة قوامها الهدم والبناء: هدم «ميتافيزيقا الحضور» عبر تشخيص أمراض فكر غربي متمركز حول ذاته، يقصي الهامش والخارج والمشتق، ويلوذ بالمركز والداخل والأصلي، ثم بناء «فكر الاختلاف» عبر مباشرة فكر مغاير ومختلف، ينأى عن كل مركز، وينفتح على الهامش والخارج والمشتق بفضل فضيلة الاختلاف. وسيبرز البحث أن محاولة جاك دريدا لتقويض ميتافيزيقا الحضور هي، في العمق، تفكير في أسباب الخضوع للمعنى والحضور والصوت المؤسس لميتافيزيقا الحضور ولكل التقليد الفلسفي الغربي الممتد من سقراط إلى مارتن هيدغر؛ وأن رغبته في التأسيس لفكر الاختلاف عبر التفكير في الكتابة كأصل للكلام وكهامش يسكن قلب المركز، ما هي إلا محاولة لكسر طوق تلك الأزواج الميتافيزيقية التي ظلت تأسر الفكر الغربي، والدعوة إلى إعادة بنائه من جديد وفق استراتيجيا لا تنظر إلى الهامش باعتباره خارج المركز، بل باعتباره النقطة التي يتخلخل عندها المركز ويبدأ عندها الاختلاف. وأخيرًا، سيبرز البحث أن اقتران التفكيك بهذه المهمة المزدوجة (الهدم والبناء) يُظهر أن التفكيك يحمل في ذاته معنى الاختلاف؛ فبقدر ما هو هدم لتاريخ الفكر بوصفه تمركزًا حول الذات والعقل والصوت وتاريخًا خطيًا للمعنى والحقيقة، هو كذلك بناء وإعادة رسم معالم جديدة لفكر كوني ينأى عن كل مركز، أي عن كل ميتافيزيقا.

مقدّمة

يتسم الفكر الفلسفي عند جاك دريدا بتعبيره عن أفق فلسفي جديد ينأى عن انغلاق الذات وسجن النسق، ويعلن الاختلاف والمغايرة سبيلًا للخروج من إسار الفلسفات التي تنحو منحى ميتافيزيقيًا. وما كان لفكر دريدا أن يتسم بمثل هذه السمات المعبرة عن حساسية فلسفية جديدة، لولا رغبته

* أستاذ في الفلسفة، يعمل في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، إنزكان - المغرب.

في خلخلة ميتافيزيقا الحضور – بما هي مركز ثقل الفلسفة المعاصرة – واجتثاث بُناها، ولولا اجتراحه طريقة جديدة في النظر الفلسفي دعاها بـ«استراتيجية التفكيك». أما الغاية من هذه الاستراتيجيا، فهي تقويض كل التراث الفلسفي والفكري الغربي، ليس فقط من سقراط حتى فريدريك هيغل، كما فعل ملهمه فريدريك نيتشه[١]، أو من أفلاطون حتى نيتشه، كما فعل مجايله هايدغر[٢]، بل من فلاسفة الإغريق لما قبل سقراط إلى آخر فيلسوف كبير ومعاصر هو هايدغر نفسه، ثم إعادة بنائه من جديد بمنأى عن كل تصور ميتافيزيقي ينسب الحقيقة والمعنى إلى العقل، ويمنح الأسبقية للكلام والصوت، ويجعل من الكتابة مجرد نسخة للأصل المنطوق.

التفكيك بمعنى الهدم

إن هذا التصور الميتافيزيقي الذي يحتقر الكتابة هو ما سعى دريدا إلى مساءلته وتفكيكه في كتابه **في الغراماتولوجيا**، وقبل ذلك في **أصل الهندسة** (ترجمة وتعليق على نص إدموند هوسرل) حين لامس كيفية انتظام فعل الكتابة في حقل العلوم، وتبين له أن ثمة تقليدًا غربيًا – يمتد من سقراط إلى كلود ليفي ستروس عبر جان جاك روسو وفرديناند دي سوسير – ما انفك يعتبر الكتابة نسخة لا أصلًا، ويردّ كل حقيقة إلى نزعة إثنية؛ فكان لزامًا عليه (= دريدا) تقويض هذه النزعة من خلال تفكيك النصوص الفلسفية وغير الفلسفية وفق استراتيجيا تنطلق من الهامش نحو المركز، وتجعل المعنى لا يحيل إلى العقل كمصدر وحيد للمعرفة والحقيقية، بل يحيل إلى معنى آخر، والآخر على آخر، بحيث لا نعود نمْثل أمام معنى واحد وحقيقة واحدة، بل نمْثل أمام «اختلاف» مطلق.

لو تأملنا قليلًا في هذا المسار الذي خطه دريدا لتاريخ الميتافيزيقا من خلال منجز الكتابة، لتبيّنا أنه يبدأه بالفيلسوف أنكسمندريس وينهيه بهايدغر. ولعل دلالة ذلك إنما تكمن في هذه البداية ذاتها؛ إذ من المعلوم أن أنكسمندريس هو أول من كتب من بين الفلاسفة[٣]، فظلت الكتابة محكومة بهاجس الميتافيزيقا منذ الحقبة اليونانية، ونُظر إليها دومًا كنسخة وكملحق مقابل للأصل الغرافيكي المنطوق. وامتدت هذه النظرة من أنكسمندريس حتى هايدغر، مرورًا بأفلاطون وروسو وهيغل ودي سوسير وليفي ستروس. ومن هنا محاولة دريدا – في كتاب **في الغراماتولوجيا** – تحرير علم الكتابة من الأفكار الميتافيزيقية التي تأسره، فإذا به يثير ثورة ضد كل التقليد الفلسفي الغربي؛ فقد وجد دريدا أن هناك حقيقة واحدة تُرجع كل معنى إلى مركزية العقل والصوت، وكان علم الكتابة هو الضحية الأولى لهذه المركزية العقلية/ الصوتية. فمنذ أفلاطون والكتابة تتعارض مع اللوغوس كما يتعارض الظاهر

---

(١) يقول جيل دولوز في هذا الصدد: «لقد بدأ انحطاط الفلسفة واضحًا مع سقراط، وإذا ما حددنا الميتافيزيقا على أنها ما يقيم المفاضلة بين عالمين بحيث تقابل بين الظاهر والجوهر، الخطأ والصواب، العقلي والحسي، وجب القول بأن سقراط هو من يبتكر الميتافيزيقا: إذ ينظر إلى الحياة كشيء تجب مقاضاته، قياسه والحد منه، وإلى الفكر كمعيار محدد للحياة باسم القيم العليا من قبيل: الإلهي، الحق، الجمال، الخير»، انظر: «دولوز بصدد نيتشه،» ترجمة حسن أوزال، **فكر ونقد**، العدد ٣٩ (٢٠٠١)، ص ١٢٢.

(٢) انظر بهذا الصدد: محمد طواع، **هيدجر والميتافيزيقا: مقاربة تربة التأويل التقني للفكر** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢).

(٣) ذلك ما يؤكده فريدريك نيتشه بقوله: «إن أول فيلسوف كتب لدى القدامى، أنكسمندرس، إنما كتب كما يكتب بالتحديد الفيلسوف الحقيقي نظرًا لأن الملزمات الخارجية لم تحرره لا من الموضوعية ولا من البساطة، إن من يكتب بأسلوب مهيب لهو محفور في الحجر، فكل جملة تشهد على إشراقة عبقرية وتعبر عن التأملات السامية التي يقف عندها»، انظر: فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٥٠.

مع الحقيقة، بل إن أفلاطون يدعونا في محاورة **فيدروس** إلى الحذر من الكتابة لنفس أسباب الحذر من السفسطائيين(٤)؛ فالكتابة – في ما يقول أفلاطون – نشاط مثير للرهبة والخوف، وعمل لا إنساني، يتلف الذاكرة ويوهن العقل، ويدعي أنه يؤسس خارج العقل/ اللوغوس ما لا يمكن في الواقع تأسيسه إلا داخله.

ألهذا السبب اكتفى سقراط بالتحاور والتخاطب ولم يكتب حرفًا واحدًا حتى قال عنه نيتشه إنه الفيلسوف الذي لا يكتب؟ أم لأن في الكتابة انتهاء من الإصغاء لصوت الصوت، صوت اللوغوس والتأمل، وتدشين لبداية العودة إلى الأشياء ذاتها، أي العودة إلى الانشغال بالمحسوس بدل الاستغراق في المعقول؟

ربما كان الأمر كذلك في ما يتعلق باحتقار أفلاطون – على لسان سقراط – للكتابة(٥)، وربما كان هذا الأمر أيضًا هو الباعث على كل تلك الاتهامات التي كالها أفلاطون (على لسان سقراط دائمًا) للكتابة في محاورة **فيدروس**، والتي يمكن، إجمالًا، تلخيصها في ما يأتي:

– إن الكتابة تدمر الذاكرة وتقلل من اجتهاد العقل، وإن أولئك الذين يستخدمونها سوف يصبحون كثيري النسيان، يعتمدون على مصدر خارجي لما يفتقدونه في المصادر الداخلية؛ ذلك ما يؤكده سقراط لمحاوره فيدروس بقوله: «إن نتيجة هذه المعرفة (الكتابة) ستكون لدى من ينالونها أن تطبع أرواحهم بالنسيان لأنهم سيكفون عن استعمال ذاكرتهم؛ وبوضعهم ثقتهم في المكتوب سيتذكرون الأشياء من خارج (بفضل علامات غريبة) وليس من داخل بالاعتماد على أنفسهم، وإذن، فأنت اكتشفت علاجًا للذاكرة. وأما عن التعلم، فإنما تمنح تلامذتك مظهره لا حقيقته، فإذ يمتثلون بمساعدتك للمعارف من دون أن يتلقوا أي تعليم، سيبدون قادرين على الحكم على آلاف الأشياء، في حين، هم، في أغلب

(٤) استهدف النقد السقراطي للكتابة «اللوغوغراف» أولًا، أي الكاتب العمومي الذي كان يهيئ للمترافعين بيانات يتلونها في المحاكم، وكان سقراط يتهم هؤلاء الكتاب بالغش لأنهم ينشئون خطابات حول قضايا لم يعيشوها بأنفسهم ولن يدعموها بأنفسهم. انظر: جاك دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩؛ لذلك ما فتئ سقراط يشبههم بالسفسطائيين الذين ليسوا سوى أبطال في الحروب الكلامية، يحولون المحكمة إلى حلبة خطباء، ويعولون على ما تشابك من الأسماء، ويدعون أن كل فكرة نقنع بها الآخر من دون أدلة هي عقيدة. انظر في هذا الصدد:
Platon, *Le Sophiste, ou de l'être*, édition établie par Emile Chambry (Paris: Flammarion, 1988).

(٥) ربما كان هذا الاحتقار الأفلاطوني للكتابة راجع – إذا صح اعتقادنا – إلى سببين: السبب **الأول** مفاده عدم رغبة أفلاطون في إشاعة الحكمة وكشف أسرارها؛ ونحن نعلم أن من بين أهم الانتقادات التي وجهها أفلاطون، على لسان سقراط، إلى السفسطائيين هو ابتذالهم للحكمة وممارستهم نوعًا من الفلسفة الشعبية؛ وربما كان هذا الموقف الأفلاطوني من عدم الرغبة في إشاعة الحكمة موقفًا فيتاغوريًا (الذين يؤْثر عنهم سريتهم وحفظ تعاليمهم) تسرب إلى أفلاطون؛ وعليه، فإن احتقار الكتابة راجع – بحسب فرضيتنا – إلى الفيتاغوريين أنفسهم، وإن كان ذلك غير واضح ولا ظاهر في رسائلهم وتعاليمهم؛ السبب **الثاني** (وهو مكمل للأول) مفاده أن الكتابة وسيلة لإزالة الفوارق بين البشر، وقد يصبح بفضلها البشر كلهم حكماء؛ لذلك آلى أفلاطون على نفسه محاربتها للإبقاء على التراتبية الاجتماعية الواضحة للعيان في كتاب **الجمهورية**، وجعل مرتبة الحكمة متعذرة على العامة ولا يطاولها إلا الخاصة. ولم يكد هذا الموقف الأفلاطوني يسود في العصور القديمة والوسطى حتى تسرب إلى العالم الإسلامي أيضًا؛ ويذكر أبو حيان التوحيدي، بهذا الصدد، في كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، كيف أن المشتغلين بالفلسفة في عصره «طولوا وهولوا وطرحوا الشوك في الطريق، ومنعوا من الجواز عليه غشًا منهم وبخلًا ولؤم طباع وقلة نصح وإتعابًا للطالب وحسدًا للراغب، ذلك أنهم اتخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة ومشربة، فصار ذلك كسور من حديد لطلاب الحكمة والمحبين للحقيقة». انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق صلاح الدين الهواري (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢)، ص ١٠٤–١٠٥. ومعنى ذلك أن المشتغلين بالفلسفة في ذلك الزمان لم يكونوا يذللون الصعاب أمام طالب الفلسفة (وربما ما زالوا كذلك إلى اليوم)، بل كانوا ينثرون الشوك في طريقه حتى لا يصل، لأن في وصوله مزاحمة لهم في ما هم فيه من المجد والشهرة؛ وليست مناظرة أبو سعيد السيرافي النحوي لمتى بن يونس المنطقي في كتاب **الإمتاع والمؤانسة** إلا دليلًا على تصادم المعارف وتنازعها في الثقافة العربية الإسلامية، وانتصار كل طرف لمرجعيته/ بضاعته المعرفية من منطلق تكسّبي.



الأحيان، مجردون من كل حكم، بل أكثر من هذا سيكونون غير قابلين للاحتمال، إذ سيمسون أشباه متعلمين بدل أن يكونوا رجالًا متعلمين»[٦].

– إن الكتابة لا يمكن أن تدافع عن نفسها على نحو ما يمكن للكلمة المنطوقة أن تفعل؛ فالكلام والفكر الحقيقيان يوجدان دائمًا في سياق من الأخذ والعطاء بين أشخاص حقيقيين، أما الكتابة فسلبية، خارجة عن هذا السياق، وتحيى في عالم غير حقيقي وغير طبيعي.

ليست الكتابة إذن، في سياق حديث أفلاطون، إلا ذاكرة خارجية وميتة، تحاكي المعرفة المطلقة وتأخذ اسم الكتابة. إنها تشبه «الفارماكون». ولهذا «يتعين الحذر من هذا الدواء القابل دومًا للتحول إلى نقيضه»[٧]، ومن الأفضل الاستغناء عنه وطرده خارج أسوار المدينة كما طُرد الشعراء وكتّاب التراجيديا من ذي قبل.

لقد حدس أفلاطون خطر الكتابة المحدق بالمدينة، لذلك بادر إلى وأدها في مهدها والدفاع عن الكلام ومفعوله ضد هذه الوسيلة التي بدا له أنها لا تعلّم البشر شيئًا ذا بال، إن لم تكن تخرب ذاكرتهم فلا يعودن قادرين إلا على النسيان.

إن أفلاطون يرى أن بقاء المدينة رهين بقوة الصوت وتأثيره في خلق المعاني والتصورات داخل نفوس صاغية طيعة؛ ولهذا، كان يخشى من ذلك اللاحضور و«التشتت» الذي تمثله الكتابة، والذي يبقى أثره – ومن هنا خطورته – محفوظًا حتى في غياب صاحب الخطاب/ النص.

وأدرك أفلاطون، بشكل عميق، أن الكتابة ليست مجرد أداة للحفظ تساعد على الاستذكار فقط، وإنما هي انزياح يهدد بشكل عميق السلطة التي تقبض عليها المدينة[٨]. يقول دريدا في هذا الصدد: «هكذا أكد الملك أبو الكلام سيادته على أبي الكتابة؛ ولقد قام بذلك بقسوة من دون أن يبدي نحو ذلك الذي يحتل موقع ابنه ذلك التسامح المشوب بالمحاباة (....)، إن تاموس ليكثر من تحفظاته، وإنه لواضح أنه لا يريد أن يدع لـ «توت» أي أمل»[٩].

لم تكن الكتابة إذن مجرد تسجيل للصوت أو للكلام ونسخ له بطريقة أو بأخرى، ولم تكن كذلك مجرد ذاكرة خارجية حافظة للأفكار، بل كانت أيضًا «فارماكون» ينفث (بما هو داء) سمًّا في مفاصل السلطة ويمارس عمله بالإغواء، وله (بما هو دواء) مفاعيل غريبة تدفع بالإنسان إلى خارج السبل والقوانين الطبيعية المألوفة. ولقد عزا سقراط إلى مفاعيل الكتابة تأثيرًا سحريًا خارقًا حين أقر بأنها قادرة على جعله يسافر

(6) Platon, *Phèdre ou de la beauté*, tr. Victor cousin (Paris: Libraire – éditeur, 1849), p. 122.

(٧) سارة كوفمان [وآخرون]، **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر**، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ط ٢ (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٤)، ص ١٧.

(٨) كان الإله توت، كما يروي ذلك سقراط في محاورة **فيدروس**، وكما ينقل دريدا ذلك في **صيدلية أفلاطون**، هو أول من ابتكر حروف الكتابة وقدمها إلى تاموس ملك مصر. بيد أن هذا الأخير سأله عمّا تكون جدوى هذه الكتابة ، فأجابه توت: «هي ذي يا جلالة الملك معرفة سيكون مفعولها إحالة المصريين أكثر علمًا وأكثر قدرة على التذكر، إن التذكر والتعلم قد وجدا علاجهما»، انظر: .Platon *Phèdre* p. 121

فما كان من الملك تاموس إلا أن أبدى تحفظه حيال هذا الابتكار الخطِر لما له من قوة على سلب السلطة (الحاضرة) التي يتمتع بها كلام الملك على النفوس الخاضعة والمستجيبة لأمره. فالسطوة التي كان يحققها صوت الملك وكلامه على رعاياه يمكن – يقول دريدا – أن تبددها معرفة أخرى مختزنة داخل خطوط وسطور، وربما أدت هذه المعرفة إلى تفكيك سلطة الأب المقدس نفسه، لذلك كانت إجابة الملك متشككة، غير واثقة من نتائج هذه الأداة الخطرة على حكمه وسلطته. انظر: دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ص ٢٨.

(٩) دريدا، **صيدلية أفلاطون**، ص ٣١.

خارج أسوار المدينة وارتياد طرق – هي بعبارة دريدا – «طرق هجرة»[١٠]؛ فلا عجب إذا قال سقراط لفيدروس في المحاورة إنك «بخطابات تبسطها أمامي في أوراق، يبدو أنك ستجعلني أجوب الأتيكة»[١١].

إذا جاز لنا القول، مع هيغل، أن كل الفلسفات التي جاءت بعد أفلاطون ما هي إلا كتابة في هامش الصفحة الأفلاطونية، فإنه يمكننا القول كذلك أن هذا التصور الأفلاطوني المحتقر والمهين للكتابة (بما هي إتلاف للذاكرة وإضعاف للعقل وخطر محدق بالمدينة) ظل سائدًا ومتواصلًا في سياقات تاريخ الفكر الغربي؛ لذلك، لم يعدم دريدا – ضمن هذا التاريخ – من حاول النسج على المنوال الأفلاطوني في القدح والحط من شأن الكتابة؛ وهذه هي حال روسو وهيغل ودي سوسير وليفي ستروس.

لقد ميّز روسو بين نوعين من الكتابة: كتابة حسنة طبيعية وكتابة سيئة، فاحشة وقبيحة. الكتابة الأولى تتصل بالذات الإلهية باعتبار أنها «خط إلهي في القلب والروح»[١٢]، وهي ليست كتابة بالمعنى الحرفي/ الحقيقي وإنما هي قانون طبيعي، كتابة مقدسة مطبوعة في عمق الروح والقلب الإنساني المشرئب دومًا – بفضل هذه الكتابة – إلى سماع الخطاب/ الكلام الإلهي؛ فـ«كلما توغلت في ذاتي – يقول روسو – واستشرت نفسي قرأت هذه الكلمات المبثوثة في روحي: كن عادلًا تكن سعيدًا (...)، إنني لا أستمد هذه القواعد البدئية من فلسفة رفيعة ما، وإنما أعثر عليها في أعماق قلبي، حيث نقشتها الطبيعة بحروف لا تمحى»[١٣]. إن هذه الكتابة المجازية/ المقدسة/ الحسنة ليست في الحقيقة كتابة، وإنما هي كلام بدئي، أولي، أصلي، مسموع في صميم الحضور في الذات لصوت الإله؛ أو لنقل، بعبارة دريدا، إنها «حضور مليء وحقيقي للكلام الإلهي الموجه إلى شعورنا الداخلي»[١٤].

أما الكتابة الثانية، الكتابة الحقيقية، فهي كتابة تمثيلية، ناقصة، ثانوية، مهانة ومدانة في **مقال عن أصل اللغات**[١٥]، حيث يشدد روسو على أن «الكلام هو أصل اللغة، وأن الكتابة لا تعدو أن تكون مجرد شكل من الأشكال الطفيلية»[١٦].

الكتابة إذن، كتابة الخارج، كتابة الجسد، كتابة الأهواء، تقع على طرفي نقيض مع كتابة الروح، كتابة الداخل، كتابة المقدس. فإذا كانت هذه الأخيرة كتابة بدئية/ أصلية تصلنا بصوت/ كلام الذات الإلهية، فإن كتابة الخارج/ الجسد هي مجرد إضافة وملحق من ملاحق الكلام، لكنها – في الوقت ذاته – إضافة خطِرة لأنها تروم إسباغ صفة الحضور على غياب الكلام.

واضح إذن أن ما يتعرض للنقد في لحظة روسو هو عدم حضور الكتابة (الحقيقية لا المجازية) داخل الذات؛ فوجودها خارج الذات، وخارج الكلام والصوت، هو الذي حمل روسو على إدانتها واعتبارها

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٢ .

(11) «depuis que tu m'as montré ce cahier tu pourrais m'entraîner sans peine jusqu'au bout de l'attique, et plus si tu volais», voir: Platon, *Phèdre*, p. 12.

(12) «l'écriture au sens métaphorique, l'écriture naturelle divine et vivante, est vénérée, elle est égale, on dignité, à l'origine de la valeur, à la voix de la conscience comme loi divine, au cœur, au sentiment», voir: Jacques Derrida *De La Grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), p. 29.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(15) «L'Ecriture représentative déchue, secondé, Instituée, L'écriture au sens propre et étroite, est condamné dans l'essai sur l'origine des langues», voir: Derrida, *De La Grammatologie*, p. 29.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

ملحقًا وزيادة يلزم الحذر منها لما تشكله من تهديد لحضور الكلام، ولما تحمله من بوادر قتله وغيابه. وهذا يدل على مواصلة روسو الأمينة للطرح الأفلاطوني[١٧] بصدد احتقار الكتابة الذي تواصل في سياقات الفكر الغربي، وهذه المرة مع دي سوسير. فإذا كان أفلاطون قد رأى في الكتابة آفة تمارس خطرًا على الذاكرة، وكان روسو قد رأى فيها بدوره إضافة وزيادة تسبب ضررًا بالغًا لسياق وجد أصلًا للتعبير عن الحقيقة وهو الكلام، فإن دي سوسير لم ير في الكتابة إلا تلك القذارة التي لم تتوقف قط عن إفساد صفاء اللغة.

جارى دي سوسير أفلاطون وروسو في تصورهما للكتابة، وتبنى ذات الحكم المسبق الذي أصدراه في حقها، فقد اعتبرها بدوره قاصرة ومشتقة، ولم ير مبررًا لوجودها إلا باعتبارها تمثيلًا للغة، فـ«اللغة والكتابة نسقان لعلامات مختلفة ومتباينة، والمبرر الوحيد لوجود الثانية هو تمثيل الأولى»[١٨]؛ أما مكانتها عنده فثانوية إذا ما قورنت بالكلام، بل إن مكانتها مستمدة من غيرها (اللغة)؛ ومن هنا توجه التحليل اللغوي السوسيري إلى الأشكال المنطوقة لا إلى الأشكال المكتوبة من الكلمات، فما الكتابة إلا واسطة خارجية ووسيلة تقنية لتمثيل الكلام، ولا حاجة بنا إلى أخذها على محمل الجد والاعتبار غداة دراسة اللغة.

على الرغم من أن دي سوسير نسب إلى الكتابة فوائد كما نسب إليها عيوبًا وأخطارًا، فإنه ظل، مع ذلك، ينظر إليها – في ما يقول والتر أونغ – باعتبارها «نوعًا من مكملات الكلام الشفهي وليس باعتبارها أداة تحويل للتعبير اللفظي»[١٩]؛ ومن هنا كانت الكتابة عنده نظامًا تصنيفيًا يعتمد على نظام أولي سابق هو اللغة المنطوقة، فالتعبير الكلامي يمكن أن يوجد، بل إنه وجد في معظم الأحيان من دون كتابة على الإطلاق، أما الكتابة فلم توجد قط من دون كلام.

وبما أن الكتابة لباس تنكري، وقدرة على إخفاء اللغة وحجبها[٢٠]، فإنها لا تقتصر على دور تكملة الكلام وتمثيله، بل تتجاوز ذلك أحيانًا إلى حد تشويهه وتحريفه وإفساده. وعليه، فإن الكتابة التي يفترض أن تكون وسيلة لخدمة الكلام تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه.

كانت الكتابة والكلام إذن، طوال تاريخ الفكر الغربي، على طرفي نقيض. فإذا كانت الكتابة خطرًا محدقًا بالذاكرة، وإضعافًا للعقل، وتهديدًا للكلام، وتلويثًا لصفاء اللغة...إلخ، فإن الكلام أداة من أدوات تنشيط الذاكرة وتقويتها وجعلها أكثر حيوية في الاحتفاظ بالحقيقة وثبات المعنى.

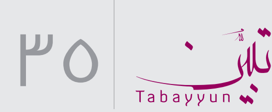
يرتد هذا التباعد بين الكتابة والكلام، أو بالأحرى هذه الأسبقية الأنطولوجية المعطاة للكلام على حساب الكتابة، إلى كون الكلام عنصرًا حيويًا، صادرًا عن الذات وقادرًا على تبليغ الحقيقة لقربه من مصدرها

(١٧) عن مواصلة روسو للطرح الأفلاطوني، يقول دريدا: «إن روسو يكرر الحركة الأفلاطونية بالعودة إلى نموذج آخر للحضور، الحضور في الذات داخل الشعور، داخل الكوجيطو الحسي الذي يحمل في ذات الوقت القانون الإلهي مخطوطًا فيه». انظر: Derrida, *De La Grammatologie*, p. 29.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٩) والتر ج. أونج، **الشفاهية والكتابة**، ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد شاكر عصفور، عالم المعرفة؛ ١٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤)، ص ٤٥.

(20) Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger; Edition critique préparée par Tullio De Mauro, Payothèque (Paris: Payot, 1979), p. 44.



(= النفس). أما الكتابة، فغريبة عن الذات لأنها صادرة عن عنصر طارئ وخارجي؛ إنها وسيلة جامدة وميتة، عاجزة عن تبليغ الحقيقة ومهدِّدة للكلام بالغياب والتلاشي والزوال. والنتيجة التي خلص إليها دريدا من خلال هذه المقارنة بين منزلة الكتابة ومنزلة الكلام في تاريخ الفكر الغربي، هي أن الكتابة ظلت، ضمن هذا التاريخ، ملحقًا من ملاحق الكلام ومحاكاة ميتة لفعل الكلام الذي يستمد نسغه وأهميته من الداخل، من اللوغوس، ومن علاقة حضور مباشر مع الذات؛ فكان من الطبيعي أن تخضع الكتابة لهذه المركزية الصوتية/ العقلية التي تؤكد أن الكلام هو المعبّر بامتياز عن الفكر، فيما تظل الكتابة هي التعبير المنحط عنه.

ولهذا عملت الميتافيزيقا – بما هي حضور، وبما هي تمركز حول العقل والصوت – طوال تاريخها على الإعلاء من شأن الكلام والصوت والحضور والتمثيل، والنظر إلى الكتابة نظرة ازدراء، حتى بات ازدراء الكتابة، بحسب نيتشه[٢١]، شرطًا لا غنى عنه لقيام الميتافيزيقا وتشكّلها كخطاب ينظر إلى الكتابة كأداة لنقل الكلام وترجمة الفكر، وكآلية تحصنها من النسيان والالتباس. يقول محمد أندلسي في هذا الصدد: «رفض الميتافيزيقا للكتابة يمكن أن يؤول بكيفيتين متضافرتين: فهو من جهة يختزلها إلى مجرد أداة أو وسيلة ويمنحها وظيفة ثانوية، حيث هي مجرد أداة لنقل الكلام وترجمة الفكر، ومجرد تقنية توجد في خدمة معاني النص، ليست سوى جسر يسمح بمرور المعاني وتمثيلها»[٢٢].

وعليه، فإنه لا سبيل إلى تقويض الميتافيزيقا وتجاوزها إلا بخلخلة هذا الشرط الذي تقوم عليه (= ازدراء الكتابة) وتفكيك هذه الأزواج الميتافيزيقية (كتابة/ كلام، هامش/ مركز... إلخ) التي تسندها من الداخل، لا بغرض الإعلاء من شأن الكتابة على حساب الكلام أو الهامش على حساب المركز، بل بغرض قلب تراتبية بنى الميتافيزيقا بتفكيك هذه الثنائيات والأزواج التي تقوم عليها والتي تؤسس لها.

لا سبيل إذن إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور إلا بوضع مفهوم الكتابة – بوصفه الحامل لكل التاريخ الغربي – موضع سؤال؛ ولا سبيل إلى التساؤل بصدد الكتابة إلا بالعود صوب النصوص الفكرية والفلسفية التي عملت على تأزيم مفهوم الكتابة، والعمل على تفكيكها لكشف قواعد لعبها وتخليصها من رواسب ميتافيزيقا الحضور التي علقت بها.

التفكيك بمعنى البناء

إن المنفذ إلى تفكيك ميتافيزيقا الحضور – بوصفها تاريخًا متمركزًا حول العقل والصوت، أو من حيث هي تاريخ خطي للمعنى والحقيقة – هو مفهوم الكتابة؛ أما السؤال الذي من شأنه إضاءة هذا المفهوم فهو: ما هي الأسس التي أقام عليها الفكر الغربي تصوره للكتابة؟

لقد كان دريدا، وهو يلاحق هذه الأسس عند أهم الفلاسفة والمفكرين الفاعلين في تاريخ الفكر الغربي، أمام مهمة مزدوجة:

---

(٢١) يقول دريدا في هذا الصدد: «لقد كتب نيتشه ما كتب، كتب بأن الكتابة وكتابته على الخصوص، ليست خاضعة للوغوس والحقيقة، وبأن هذا الإخضاع قد تم في مرحلة محددة» Derrida, *De La Grammatologie*, p. 33.

(٢٢) محمد أندلسي، «نحو سياسة جديدة للكتابة في الفلسفة،» **عالم الفكر**، السنة ٣٣، العدد ٤ (٢٠٠٥)، ص ٥٦.

- مساءلة احتقار وازدراء الكتابة بما هو سمة ثابتة للتقليد الغربي من سقراط إلى ليفي ستروس.

- تفكيك ميتافيزيقا الحضور من خلال تفكيك هذا التمركز حول الصوت الذي يهمِّش الكتابة ويعلي من شأن الكلام، والذي ليس سوى صدى لتمركز أهم هو التمركز حول العقل.

تبيّنا، ونحن نقتفي أثر دريدا على دروب مهمته المزدوجة، أن غرضه لم يكن قلب المعادلة وإعطاء الأفضلية للكتابة على حساب الكلام والصوت، إذ لو كان الأمر كذلك لبقي عمل دريدا الفلسفي في حدود ميتافيزيقا الحضور، ولكرّس بدوره نوعًا جديدًا من الميتافيزيقا يجعل من الكتابة مركزًا ومن الكلام هامشًا، وإنما كان غرضه الأساسي تفكيك الميتافيزيقا وقلب تراتبيتها، فلا نعود ننظر إلى الكتابة كملحق من ملاحق الكلام أو كهامش للمركز، بل ننظر إليها كهامش يتخلخل عنده المركز، وكأصل للكلام؛ وبذلك نناى عن ثنائية كتابة/ كلام، هامش/ مركز المؤسسة للميتافيزيقا، ونقترب من الكتابة كأصل للكلام، أي نقترب منها كاختلاف يقطن الهوية.

ولما كان السؤال، كما يقول هايدغر، هو تقوى الفكر، فإن في إمكاننا الآن التساؤل عمّا جعل دريدا يعود إلى مجمل تصور الفكر الغربي للكتابة، وجعله يلاحق منجز الكتابة إلى حدود أفلاطون.

إن الأمر لا يتعلق بعودة تبتغي اقتفاء أثر السيرورة التاريخية لسيادة الكلام على الكتابة، بل يتعلق بمحاولة استقصاء الأصل الذي صدر عنه الكلام، والذي ليس سوى الكتابة ذاتها[٢٣]، لإبراز أصلية الهامش (= الكتابة) بالنسبة إلى المركز (= الكلام)؛ ففي قلب المركز يسكن الهامش، أي إن المركز ما انفك يتأسس بفضل الهامش.

لو أنعمنا النظر في نصوص دريدا: **أصل الهندسة**[٢٤] (ترجمة وتعليق) و**في الغراماتولوجيا** و**صيدلية أفلاطون**، لتبيّنا أن هنالك خيطًا وأصلًا بين هذه النصوص الثلاثة؛ فإذا كان دريدا قد لامس في التصدير المطول الذي حرره لنص **أصل الهندسة**، كيفية انتظام فعل الكتابة في حقل العلوم، فأبرز - مستلهمًا إدموند هوسرل - كيف تخترق الهندسة جميع اللغات وتبقى هي هي، ولاحق أصل الهندسة (عالم العيش) الذي تحول إلى هامش منسي بعد انفصال الهندسة عن أصولها (عوالم العيش) التي أضحت هوامش منسية، وبعد تحولها (= الهندسة) إلى بناء عقلي محض، مستقر في الذهن، يفترض الحضور ويؤسس لمركزية العقل، فإنه سيعود في نصَّي **في الغراماتولوجيا** و**صيدلية أفلاطون** لتعميق الفكرة ذاتها بدءًا من فعل الكتابة، منطلقًا لا من التباعد القائم على الانفصال (عالم عقلي/ عالم العيش) الذي جعل هوسرل في حدود ميتافيزيقا الحضور، بل من الاختلاف القائم على الإرجاء والتأجيل، مفترضًا أن الكتابة تقطن أصل الكلام، وأن «الكلام الأصلي كتابة»[٢٥]. وعليه، فإن الكتابة المبحوث عنها - يقول دريدا - «موجودة قبل الكلام وداخل الكلام»[٢٦].

صحيح أن روسو تحدث عن نوع من الكتابة البدئية في سياق حديثه عن الكتابة الحسنة، إلا أنه - يقول دريدا- «ما كان قادرًا على التفكير في هذه الكتابة التي تتموضع قبل وداخل الكلام، لأنه ينتمي إلى

(٢٣) عن أسبقية الكتابة، يقول دريدا: «إذا كانت الكتابة خطيرة ومقلقة فلأنها بدئية وتدشينية بالمعنى الأكثر فتوة للكلمة»، انظر: Jacques Derrida, *L'Ecriture et la différence*, tel quel (Paris: Seuil, 1967), p. 22.

(24) Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Epiméthée, 2eme éd. revue (Paris: Presses universitaires de France, 1974).

(25) «L'Archi – parole est écriture parce qu'elle est une loi, une loi naturelle», voir: Derrida, *De La Grammatologie*, p. 30.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ميتافيزيقا الحضور»[٢٧]، شأنه في ذلك شأن كل المنتمين إلى هذا التقليد الممتد من سقراط إلى هايدغر.

إن نسيان الكتابة كأصل هو الذي حوّلها إلى هامش، وهو النسيان ذاته الذي جعل الفكر الغربي يعلي من شأن الكلام على حساب الكتابة. ومن ثم، فإن هذا النسيان هو الأساس الحامل لهذا الزوج الميتافيزيقي كلام/ كتابة، ولغيره من الأزواج والثنائيات المؤسسة للميتافيزيقا. ألا يذكّرنا هذا الأمر بالميتافيزيقا كنسيان للوجود عند هايدغر، وكنسيان للأخطاء والأوهام التي تحولت بفعل الاستعارة إلى حقيقة عند نيتشه؟ ألا يعني هذا أن ميتافيزيقا الحضور نسيان للكتابة ولا سبيل إلى تفكيكها إلا باستعادة ومساءلة هذا النسيان الذي وسم الكتابة؟

إن ميتافيزيقا الحضور نسيان للكتابة، نسيان لأصل الكلام واهتمام بالكلام منفصلًا عن أصله المكتوب؛ ومن هنا، كان تفكير دريدا في الكتابة واستعادة سؤالها بمنزلة خلخلة لميتافيزيقا الحضور.

إن ميتافيزيقا الحضور إذن تنسى أصل الكلام حين تنسى حقيقة الكتابة وتنصرف كليًا إلى الإعلاء من شأن الكلام والمعنى والحضور والتمثل؛ إنها لا تجيب عن التساؤل المتعلق بأصل الكلام لأنها لا تفكر في الكتابة إلا باعتبارها ملحقًا للكلام. وهكذا تكون ميتافيزيقا الحضور قائمة أساسًا على هذا التباعد القائم بين الكتابة والكلام، بين الهامش والمركز، بين الأصلي والمشتق. ومن ثم، فإن التساؤل الأصلي حول الكتابة لا يمكن أن يكون إلا ثمرة لخلخلة الميتافيزيقا وتفكيكها. واستراتيجية التفكيك عندما تتوجه بمعاول التفكيك إلى أسس الميتافيزيقا، وإلى الثنائيات المتعارضة المؤسسة لها، يصبح في إمكانها إحداث رجة في بنيانها. ذلك ما يؤكده دريدا بقوله: «إن حركات التفكيك لا تلتمس البنى من الخارج، إنها لا يمكن أن تكون ممكنة وفعالة، ولا يمكن أن تحكم ضربتها إلا إذا ما سكنت داخل هذه البنى، إذا ما سكنتها بطريقة ما»[٢٨].

إن تفكير دريدا إذن في الكتابة هو في عمقه تفكير في هذا الخضوع للمعنى والحضور والصوت المؤسس لميتافيزيقا الحضور ولكل التقليد الغربي في الفكر. وليس التفكير في الكتابة كأصل للكلام وكهامش يسكن قلب المركز إلا محاولة لكسر طوق تلك الأزواج الميتافيزيقية التي ظلت تأسر الفكر الغربي، والدعوة إلى إعادة بنائه من جديد وفق استراتيجيا لا تنظر إلى الهامش باعتباره خارج المركز، بل باعتباره النقطة التي يتخلخل عندها المركز ويبدأ عندها الاختلاف.

هكذا يكون التفكيك حاملًا في ذاته للاختلاف (الهدم والبناء)؛ فبقدر ما هو هدم لتاريخ الفكر بوصفه تمركزًا حول الذات (أي حول العقل والصوت) وتاريخًا خطيًا للمعنى والحقيقة، هو، كذلك، بناء وإعادة رسم معالم جديدة لفكر كوني ينأى عن كل مركز، أي عن كل ميتافيزيقا.

لقد أبرز دريدا، بفضل مهمته المزدوجة، أن احتقار الكتابة – بما هو سمة مميزة للفكر الغربي – إنما هو دلالة على أن هذا الفكر ظل محكومًا، من بدايته إلى نهايته، بمراوحة الخطو على حدود مركزية العقل والصوت، كما أبرز أن تجاوز الميتافيزيقا (= ميتافيزيقا الحضور) لن يتأتى إلا بتفكيك بنيتها وثنائياتها، وقلب تراتبيتها، بإبراز أن الهامش يسكن المركز، والخارج يسكن الداخل، والكتابة تقطن الكلام والصوت .

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

المهمة المزدوجة إذن، تقتضي، من بين ما تقتضيه[٢٩]، تشخيص أمراض فكر متمركز حول ذاته، يقصي الهامش والخارج والمشتق...إلخ، ويلوذ بالمركز والداخل والأصلي...إلخ، ومباشرة بناء فكر مغاير ومختلف، ينأى عن كل مركز وينفتح على الهامش والخارج والمشتق بفضل فضيلة الاختلاف.

ولا شك أن هذه المهمة المزدوجة (هدم ميتافيزيقا الحضور وبناء فكر الاختلاف) ما كان لها أن تُنجَز لولا التوسل باستراتيجية التفكيك (بما هي هدم وبناء في الوقت ذاته)، ولولا الانفتاح على عمل نيتشه وهوسرل وهايدغر الذي تعلم منه دريدا أن يسلك مع الميتافيزيقا سلوكًا استراتيجيًا. هذا السلوك الاستراتيجي هو ذاته التفكيك[٣٠] الذي ليس فقط استراتيجيا ننفذ منها إلى فكر الاختلاف، كما يقول دريدا نفسه[٣١]، بل إنه في جوهره (إن كان له جوهر) استراتيجيا ننفذ منها إلى خلخلة ميتافيزيقا الحضور ذاتها؛ فلا عجب إذا قرر روجي لابورت وسارة كوفمان، في هذا الصدد، أن «استراتيجية دريدا هي في نفس الوقت حذرة وفعالة لأنه يعمل داخل الميتافيزيقا، أو بالأحرى يعالج الميتافيزيقا من الداخل بتطبيق قوة تحليله في موضع حاسم»[٣٢]. ولا غرابة إذا حدد دريدا بنفسه استراتيجية التفكيك على أنها العمل داخل الحد (حد الميتافيزيقا) وبحركة مائلة ودائمة المخاطرة على إحاطة المفاهيم الحرجة بخطاب حذر ودقيق يحدد شروط وحدود نجاعتها، ويؤثر بصرامة في انتمائها إلى الآلة التي تزعم تفكيكها، وكذلك في الشرح الذي يسمح بأن نلمح من خلاله الوهج غير القابل بعدُ للتسمية، وهج ما وراء الحد[٣٣].

ليس التفكيك إذن تقويضًا للميتافيزيقا بل هو «جينيالوجيا لبنية قائمة يراد خلخلتها»[٣٤]. فإذا كان التقويض في عمقه تصديعًا للميتافيزيقا وإحداثًا لشروخ في صرحها، أي محاولة لتجاوزها من خارج، فإن التفكيك هو خلخلة وسكن داخل الميتافيزيقا. إنه «التموضع داخل الظاهرة (=الميتافيزيقا) وتوجيه ضربات لها من الداخل، أي أن نقطع شوطًا مع الميتافيزيقا ونطرح عليها أسئلة تُظهر عجزها عن الإجابة وتفصح عن تناقضها الجواني»[٣٥].

---

(29) «La Stratégie générale de la déconstruction est double : Intervenir en renversant les hiérarchies, désorganiser les systèmes explorant les écarts», voir: Jacques Derrida, *Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, collection «Critique» (Paris: Minuit, 1972), p. 58.

(٣٠) يعترف دريدا في «رسالة إلى صديق ياباني» أنه صاغ كلمة التفكيك في إطار محاولته ترجمة المفردة الهايدغرية Destruction التي تدل على عملية تمارس على البنية أو المعمار التقليدي للمفاهيم المؤسسة للأنطولوجيا أو الميتافيزيقا الغربية. ويشير دريدا إلى أن Destruction تدل في اللغة الفرنسية على الهدم بما هو تصفية واختزال سلبي، وهي ربما كانت أقرب إلى Démolition (الهدم) عند نيتشه منها إلى التقويض عند هايدغر. والتفكيك - يقول دريدا - يشير إلى أنه بدلاً من الهدم كان يجب أيضًا إعادة البناء، انظر: جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ترجمة كاظم جهاد؛ تقديم محمد علال سيناصر (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٥٨. ويذهب هانس غيورغ غادامير، في هذا الصدد، إلى أن «كلمة هدم destruction عند هيدغر لم تكن تفيد أبدًا الهدم الخالص والبسيط، وإنما اتخذت معنى التفكيك Démontage، فهو يقترح رد الأشكال المفهومية إلى تجاربها الأصلية بغية استنطاقها»، انظر: هانس غيورغ غادامير، «مدخل إلى أسس فن التأويل: التفكيك وفن التأويل،» ترجمة محمد شوقي الزين، **فكر ونقد**، العدد ١٦ (١٩٩٩)، ص ٩٨؛ وعليه، فإن التفكيك لا ينفك عن تاريخ الميتافيزيقا، فهو مستوحى منه؛ يقول غادامير: «لا أتوصل حقيقة إلى رؤية ماذا يعنيه التفكيك عند نيتشه أو عند دريدا بعزله لهذا التاريخ»، انظر: غادامير، ص ١٠٠.

(٣١) انظر بهذا الصدد:

Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, collection «Critique» (Paris: Minuit, 1972), p. 7.

(٣٢) كوفمان (وآخرون)، ص ٢٢.

(٣٣) دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ٤٧.

(٣٤) فرانز أوليفيه جيسبير، «ما كان يقوله جاك دريدا (حوار)،» ترجمة عزيز توما، **كتابات معاصرة**، السنة ١٥، العدد ٥٩، (٢٠٠٦)، ص ٢٥.

(٣٥) دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ٤٧.

وكما يغاير التفكيك التقويض الهايدغري يغاير الهدم النيتشوي[٣٦] النقد أيضًا. ويرتد تميز التفكيك عن النقد إلى كون النقد «يعمل دومًا وفق ما سيتخذه من قرارات في ما بعد، أو يعمل عن طريق محاكمة؛ أما التفكيك، فلا يعتبر سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي بأنها أعلى سلطة، إن التفكيك هو أيضًا تفكيك للنقد. وهذا لا يعني أننا نحط من قيمة كل نقد أو كل نزعة نقدية، لكن يكفي أن نتذكر ما كانت تعنيه سلطة النقد عبر التاريخ»[٣٧].

التفكيك إذن تفكيك للنقد بل ومهاجمة له أيضًا. هذا ما يكشف عنه دريدا لمحاوره فرانز أوليفييه جيسبير بقوله: «إن التفكيك يهاجم أيضًا فكرة النقد ذاتها؛ لست متحاملًا بشيء على النقد، حتى أنني أعتقد أنه يجب دفعه أبعد ما يمكن دفعه. لكن في كل لحظة أسأل نفسي من أين قدم إلينا، باختصار، التفكيك لا يقتصر على النقد، وهو ليس أمرًا سلبيًا، إنه فكر النعم التأكيدي في التراث النيتشوي الكبير»[٣٨]. وعليه، فإنه إذا كان النقد أداة من أدوات التحري والدقة عند إيمانويل كانط، وفنًا لاختراق الأقنعة والتأويل يعمل على إرجاع النموذج إلى أسسه باعتباره نموذجًا ضمن تراتبية قيمية ناتجة من صراع قوى عند نيتشه، فإنه يبقى مع ذلك، عند دريدا، في حدود الممارسة الخارجية حين يبحث في الشروط العيانية والأسباب والعوامل الخارجية الكامنة وراء كل نص، أي يبقى في حدود التمييز الذي أقامته الميتافيزيقا بين الداخل والخارج. لذلك لا يكتفي التفكيك بردّ النصوص إلى عوامل خارجية، لأن في ذلك تكريسًا للميتافيزيقا التي بقي النقد في حدودها، بل يسعى إلى مباشرة نوع من «النقد الداخلي» بإبراز أن «هناك في كل نص قوى عمل هي في ذات الوقت قوى تفكيك للنص، وما يهم هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته. ففي النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها»[٣٩].

يغاير التفكيك التحليل أيضًا، فهو ليس تحليلًا، لأن تفكيك عناصر بنية ما – يقول دريدا – لا يعني الرجوع إلى عنصر بسيط، إلى أصل غير قابل لأي تحليل جديد؛ فهذه القيمة ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك[٤٠]. وحتى إذا تعلق الأمر في التفكيك بالتحليل، فإنه يتعلق «بتحليل شيء قائم، شيء غير طبعي، ثقافة، مؤسسة، نص أدبي، نظام تفسير قيم، بناء»[٤١]، أو يتعلق بتلمس البنى والمؤسسات لا الخطابات والتمثلات فقط[٤٢]، أي تفكيك وحدة تامة إلى عناصرها ووحداتها المؤسسة لها لمعرفة بنيتها ولمراقبة وظيفتها.

---

(٣٦) في شأن اختلاف التفكيك الدريدي عن الهدم النيتشوي، يقول عبد السلام بنعبد العالي: «إن التفكيك يختلف عن الهدم النتشوي في الصبغة الأكاديمية التي يتخذها، فهو أساسًا تفكيك للنص الفلسفي. إنه نقش على النصوص، وهذا ما يبرر ولع دريدا بتاريخ الفلسفة واهتمامه الدقيق بنصوصها». انظر: عبد السلام بنعبد العالي، **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٨٢.

(37) Jacques Derrida, *Points de suspension: Entretiens*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, collection la philosophie en effet (Paris: Galilée, 1992), p. 30.

(٣٨) جيسبير، ص ٢٥.

(٣٩) بنعبد العالي، ص ٧٦.

(٤٠) دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ٦٠.

(٤١) جيسبير، ص ٢٥.

(42) «La Déconstruction se distingue d'une analyse ou d'une critique en ce qu'elle touche à des structures, des institutions et pas seulement à discours et des représentations», voir: Jacques Derrida, *La Vérité en peinture*, Champs; 57. Champ philosophique (Paris: Flammarion, 1978), p. 23.

ليس التفكيك منهجًا(٤٣)، أي تطبيقًا لقواعد تُحتذى قصد تحقيق هدف أو غاية معينة، ولا هو بطريقة، بالمعنى الديكارتي، تفترض مبادئ ومفاهيم جاهزة وثابتة تسقطها على موضوعاتها المختلفة، ولا يمكن تحويله إلى منهج للقراءة والتأويل، بل هو استراتيجيا تقوم على تشغيل آليات النص وتتبع منطقه الداخلي إلى حد جعله يفقد وحدته، ويقول اختلافه الخصب، أي استراتيجيا في فحص النصوص تتوسل بالتشتت والتعدد لكسر منطق الزوج الميتافيزيقي داخل/ خارج، كلام/ كتابة، هامش/ مركز، دال/ مدلول، أصل/ نسخة...إلخ، ولإقرار حقيقة المتردد اللايقيني «indécidable» في عبارة «هذا وذاك» و«لا هذا ولا ذاك».

التفكيك إذن تمرد على كل منهج وعلى كل سلطة فكرية، ويستند في تمرده ذاك على لغة خاصة به، لغة غير معنية بالتمييز المتعارف عليه والذي دأبنا عليه بين أصناف القول الفلسفي والأدبي والجمالي، لأن ما يؤرق هذه اللغة هو التعبير عن المسكوت عنه، عن الهامشي والمقصي والمغيب والمنسي، أي عن اللامفكر فيه.

ليس التفكيك إذن نقدًا ولا تحليلًا ولا منهجًا ولا تقويضًا ولا هدمًا؛ إنه ممارسة تندرج ضمن سيرورة استراتيجية مفتوحة ولا متوقعة، ولا تنتهي ولا تحد بحد ما هو مكتوب(٤٤)؛ وهو، أيضًا، محاولة لفهم كيف قُيض لمجموع ما أن يتشكل ويبنى ويتأسس، ولأجل ذلك لا بد من هدمه وتدميره وإعادة بنائه.

بناء عليه، فإن التفكيك سؤال يحيا في الذاكرة وكلمة تنطوي على ضرورة التذكر والاتصال بتاريخ الفلسفة الذي نتعلم داخله من دون أن نفكر، مع ذلك، في الخروج منه والانزياح عنه؛ وبهذا المعنى، إنما يكون دريدا - من خلال توسله باستراتيجية التفكيك، ومن خلال اشتغاله على الأثر الفلسفي - قد بشر بميلاد فيلسوف المستقبل الذي قال عنه دولوز، وهو بصدد نيتشه، إنه لا يبدع إلا بقوة تذكره لشيء ما طواه النسيان(٤٥).

خاتمة

تأسيسًا على ما سبق ذكره، يمكن القول: إن التفكيك هو الفكر الخاص بمنبع وتخوم السؤال، ومن هنا كانت المسألة في ما يتعلق بالتفكيك «مسألة انتقالات موضعية ينتقل فيها السؤال من طبقة معرفية إلى أخرى ومن معلم إلى آخر حتى يتصدع الكل، وهذه العملية - يقول دريدا - «هي ما دعوته بالتفكيك»»(٤٦)؛ فالتفكيك، بهذا المعنى، حدث لا ينتظم تشاورًا أو وعيًا أو تنظيمًا من لدن الذات الفاعلة، لأن الشيء/ النص في تفكك دائم(٤٧).

إن التفكيك بتأكيده التعدد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالي، إنما يهدف إلى تقويض الحضور، بالشكل الذي يتيح إمكانية انبثاق بدائل فكرية جديدة ومغايرة في نظمها لما أرسته الميتافيزيقا طوال تاريخها الممتد على مدى يربو على ألفي سنة. من هنا، أمكن القول إن التفكيك امتداد للتقويض (هايدغر) والجينيالوجيا

(٤٣) «La Déconstruction n’est pas une méthode: Elle est l’ouverture d’une question, c’est-à-dire rien», voir: Jacques Derrida, «Qu’est-ce que la déconstruction?», *Le Monde*, ٣٠/٦/١٩٩٢.

(٤٤) «La Déconstruction est une stratégie sans finalité qui énonce au future le sens ou le contenu conceptuel de ce qui a déjà été écrit», voir: Jacques Derrida, *La Dissémination*, tel quel (Paris: Seuil, ١٩٧٢), p. ١٣.

(٤٥) «دولوز بصدد نيتشه،» ص ١٢١.

(٤٦) دريدا، **الكتابة والاختلاف**، ص ٤٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦١.



(نيتشه) والأركيولوجيا (ميشيل فوكو)، ولكل محاولات النبش والتنقيب والهدم التي أرساها فلاسفة الاختلاف للخروج والانفلات من قبضة الميتافيزيقا؛ لكنه، في الوقت عينه، مغاير لها ومختلف عنها من حيث إنه «يقرأ التراث الغربي بهدف خلخلة أساسه العقلي والتحرر من الميتافيزيقا للانخراط في عوالم المتخيل والاختلاف والهامش»[٤٨].

مراجع إضافية

العربية

كتب

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإمتاع والمؤانسة**. تحقيق صلاح الدين الهواري. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**. ط ٢. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩٨.

أونج، والتر ج. **الشفاهية والكتابية**. ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد شاكر عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤. (عالم المعرفة؛ ١٨٢)

بنعبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**. ط ٢. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠.

دريدا، جاك. **صيدلية أفلاطون**. ترجمة كاظم جهاد. تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨.

______. **الكتابة والاختلاف**. ترجمة كاظم جهاد؛ تقديم محمد علال سيناصر. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨.

طواع، محمد. **هيدجر والميتافيزيقا: مقاربة تربة التأويل التقني للفكر**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

كوفمان، سارة [وآخرون]. **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر**. ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي. ط ٢. الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، ١٩٩٤.

نيتشه، فريدريك. **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**. ترجمة سهيل القش. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

دوريات

أندلسي، محمد. «نحو سياسة جديدة للكتابة في الفلسفة.» **عالم الفكر**: السنة ٣٣، العدد ٤، ٢٠٠٥.

جيسبير، فرانز أوليفيه. «ما كان يقوله جاك دريدا (حوار)»، ترجمة عزيز توما. **كتابات معاصرة**: السنة ١٥، العدد ٥٩، ٢٠٠٦.

---

(٤٨) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**، ط ٢ (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ١٩٩٨)، ص ٣٣٥.

«دولوز بصدد نيتشه.» ترجمة حسن أوزال. **فكر ونقد**: العدد ٣٩، ٢٠٠١.

غادامير، هانس غيورغ. «مدخل إلى أسس فن التأويل: التفكيك وفن التأويل.» ترجمة محمد شوقي الزين. **فكر ونقد**: العدد ١٦، ١٩٩٩.

الأجنبية

Derrida, Jacques. *De La Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

______. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972. (Tel quel)

______. *L'Ecriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967. (Tel quel)

______. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. (Collection «Critique»)

______. *Points de suspension: Entretiens*. Choisis et présentés par Elisabeth Weber. Paris: Galilée, 1992. (Collection la philosophie en effet)

______. *Positions: Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Paris: Minuit, 1972. (Collection «Critique»)

______. *La Vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978. (Champs; 57. Champ philosophique)

Husserl, Edmund. *L'Origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. 2eme éd. revue. Paris: Presses universitaires de France, 1974. (Epiméthée)

Platon. *Phèdre ou de la beauté*. Tr. Victor cousin. Paris: Libraire – éditeur, 1849.

______. *Le Sophiste, ou de l'être*. Edition établie par Emile Chambry. Paris: Flammarion, 1988.

Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger; Edition critique préparée par Tullio De Mauro. Paris: Payot, 1979. (Payothèque)

رشيد الحاج صالح*

إشكالية التأسيس لـ«نظام الحكم» في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية

لا توجد قضية تثير اليوم نقاشًا واسعًا في الفكر الإسلامي المعاصر مثل البحث في إمكانية إقامة دولة مدنية إسلامية، أو نظام ديمقراطي إسلامي يزاوج بين قيم الإسلام من عدالة ومساواة وحرية دينية ونزعة إنسانية وغيرها، وبين قيم الحداثة السياسية العالمية القائمة على الديمقراطية والعقلانية والعقد الاجتماعي والفردية والمواطَنة وغيرها.

وإذا ما عدنا إلى الأسس التي يجري بناء عليها قبول الفكر الإسلامي المعاصر بنظام حكم ديمقراطي حداثي، لوجدنا أن هذا الفكر ينقسم إلى اتجاهين: يؤكد الاتجاه الأول التوفيق بين قيم الحداثة السياسية الغربية ومبادئ الإسلام، شرط إعطاء نظام الحكم خصوصية إسلامية. أما الاتجاه الثاني، فيعتقد أن الدين الإسلامي دين عالمي ذو طابع إنساني شامل ولا يضيره أن يُبحث داخله عمّا يتوافق مع المفهوم الحديث للدولة المدنية من دون أي حديث عن خصوصيات أو استثناءات تخشى على الإسلام من العولمة أو الغرب.

هذا البحث هو مقاربة منهجية بين الاتجاهين المذكورين، لتحليل الأسس والمقولات التي ينطلق منها كل اتجاه، والإشكاليات التي تتفرع عن كل رؤية، والتحديات التي تواجهه، لينتهي إلى خاتمة تقيّم الاتجاهين السابقين، وتستشرف مستقبل «نظام الحكم في الإسلام» على وقع الحراك السياسي الكبير الذي نعيشه اليوم، بعد سبات طال أمده عقودًا طويلة.

مقدّمة

ليس من قضية تثير اليوم نقاشًا واسعًا في الفكر الإسلامي المعاصر مثل البحث في إمكان إقامة دولة مدنية إسلامية، أو نظام ديمقراطي إسلامي يزاوج بين قيم الإسلام، من عدالة ومساواة وحرية دينية ونزعة إنسانية... إلخ، وقيم الحداثة السياسية العالمية القائمة على الديمقراطية والعقلانية والعقد

* شغل منصب عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الفرات في سورية.

الاجتماعي والفردية والمواطنة... إلخ، ولا سيما أن مسألة التوفيق مسألة معقدة منهجيًا وأيديولوجيًا، بسبب الاختلافات التي لا يستهان بها بين منظومة المبادئ الإسلامية المنظمة للعمل السياسي في الإسلام والقائمة على الشورى ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستخلاف الإنسان في الأرض... إلخ، ومفاهيم النظام الديمقراطي الغربي القائمة على الحريات السياسية وحقوق الإنسان والحق الطبيعي والعقلانية... إلخ.

على الرغم من أن المقارنة بين مبادئ الدين الإسلامي وقيم الحداثة الغربية ليست بالأمر الجديد، بل تعود إلى عصر النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين على يد كلٍّ من الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والكواكبي ، فإن المقاربة المعاصرة تأخذ معنى جديدًا ومختلفًا ، من حيث الأوضاع السياسية والتاريخية المحيطة التي نعيشها اليوم، والمتمثلة في وصول الأنظمة القومية والعلمانية إلى طرق شبه مسدودة، وتحوّلها إلى أنظمة شمولية فاسدة **أولًا**، وعدم تمكن الحركات الإسلامية المتشددة من إثبات وجودها الفعلي في صوغ مستقبل جديد للأمة، وفشلها في استيعاب المنجزات السياسية العالمية وبناء قاعدة شعبية **ثانيًا**، واستفادة الفقه الإسلامي المعاصر من العلوم الاجتماعية المعاصرة ليبدأ عصرًا جديدًا من الانفتاح والموضوعية المتحررة من هواجس الآخر وأطماعه **ثالثًا**. وقد أتى الحراك الثوري الكبير ليكون بمنزلة الشرارة التي دفعت الكل إلى العمل من أجل الاستفادة من هذه اللحظة التاريخية للبحث في النموذج السياسي الأمثل، أو في النظام السياسي المستقبلي الذي يلائم مجتمعنا وديننا، ويتمكن من مواجهة مشكلاتنا الكبرى والمتمثلة في الاستبداد والفقر والفساد وفشل برامج التنمية... إلخ.

وإذا ما عدنا إلى مجمل القضية، أي إلى الأسس التي يتم على أساسها قبول الفكر الإسلامي المعاصر بنظام حكم ديمقراطي حداثي، لوجدنا أن هذا الفكر ينقسم إلى اتجاهين:

الأول هو **الاتجاه الخصوصي** الذي يؤكد التوفيق بين قيم الحداثة السياسية الغربية ومبادئ الإسلام، شريطة إعطاء نظام الحكم خصوصية إسلامية؛ فهذا الاتجاه ، وعلى الرغم من تأكيده أن النصوص الإسلامية، من قرآن كريم وسنّة نبوية شريفة، لم تتضمن حديثًا صريحًا عن وجود نظام سياسي محدد للحكم في الإسلام، وأنه ليست هناك مواصفات محددة لشكل الدولة وهيكلتها ومبادئها سوى المبادئ العامة التي تتحدث عن العدل والمساواة والحريات الدينية وأخلاق المسلمين السمحة، بحيث تكون مسألة إقامة الدولة والمبادئ العامة المؤسسة لها مسألة تخضع للاجتهاد ومنوطة بعلماء الدين، وعلى الرغم من تأكيده أن المسلمين في كل عصر هم الذين يقيمون نموذج الدولة الذي يلائمهم ويحقق مصالحهم ويحفظ دينهم، وعلى الرغم من تأكيده أن الإسلام يقبل بمبدأ المواطنة وحقوق الإنسان والديمقراطية ، فإنه يذهب إلى إعطاء نظام الحكم بعدًا إسلاميًا ومهمات إسلامية ، كما لا يخفي الدور الفعال الذي يريده لعلماء الدين في نظام الحكم، وأن تلك المهمات وهذا الدور ضروريان لحفظ خصوصية الأمّة وصون شخصيتها الحضارية المستهدفة. لذلك، نجد أن هذا التيار يسعى إلى إقامة دولة حديثة، ولكن ببصمات وخصوصيات إسلامية، بحيث يكون هناك مفهوم إسلامي خاص بنظام الحكم ، ومفهوم إسلامي خاص بحقوق الإنسان ، ومفهوم إسلامي خاص بالديمقراطية ، ومفهوم إسلامي خاص بعلاقة الدين بالدولة ... إلخ.

وسنأخذ مثال لهذا النموذج المفكر الإسلامي محمد سليم العوا الذي يؤكد أن مصدر السلطة في الدولة السياسية هو الأمّة شريطة أن تطبق الشريعة ، وأن الشورى مساوية للديمقراطية ، وأن الإسلام يقبل بالأحزاب والتعددية السياسية والتداول السلمي للحكم، وتحديد مدة حكم الحاكم بزمن معين، وأن الخلافة نظام سياسي يعتمد على الاجتهاد لأن القرآن الكريم والسنّة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم يجب على المسلمين الالتزام به على مر العصور، كما أن «حرية الرأي السياسي» من القيم الملزمة في الشريعة الإسلامية، وأن مشاركة المرأة في الحياة السياسية والاجتماعية أمر لا يمنعه الشرع شريطة التزامها الحشمة في اللباس والسلوك، من دون أن يعني ذلك تخلّي العوا عن مبدأ «الإسلام دين ودولة»، أو المرجعية الإسلامية في كل ما يتعلق بشؤون الدولة السياسية ، وأن للدولة مهمة أساسية هي «تطبيق الشريعة الإسلامية»، حتى أنه يتجنب مصطلح الدولة المدنية ويستبدل به الدولة السياسية.

أمّا **الاتجاه الثاني**، فهو الاتجاه العالمي الذي يعتقد أن الدين الإسلامي دين عالمي ذو طابع إنساني شامل، وهو موجود بفاعلية منذ نحو أربعة عشر قرنًا، وأنه عاصر شعوبًا وحضارات، وتفاعل معها فأخذ منها الكثير وأعطاها الكثير، ولذلك لا يضير هذا الدين أن يبحث في داخله عمّا يتوافق مع المفهوم الحديث للدولة المدنية، من دون أي حديث عن خصوصيات أو استثناءات تخشى على الإسلام العولمة أو الغرب. ولذلك، يرفض هذا الاتجاه مقولة «الخصوصية» ويعتبرها بدعة تساعد على تحجيم الفقه الإسلامي وتقف بينه وبين عالميته. فالفقه الإسلامي يستطيع اليوم استخراج مفاهيم المواطنة وحقوق الإنسان والحريات السياسية والديمقراطية... إلخ، من داخل نصوص «الإسلام»، كما فعل الأوروبيون عندما استخرجوها من التراث الإنساني.

وسنأخذ مثال لهذا النموذج المفكر الإسلامي رضوان السيد الذي يذهب إلى أن القيم التي أقيمت عليها الدولة الحديثة، من التأسيس على العقل ، والعقد الاجتماعي ، والحق الطبيعي والحقوق الفردية... إلخ، هي قيم موجودة في ديننا الإسلامي، وأن إقامة دولة مدنية حديثة في بلاد المسلمين أمر يقول به «الدين الإسلامي»، وأن الموانع هنا تعود إلى أسباب سياسية وتاريخية ونرجسية ، وليس للإسلام أي ذنب في ذلك؛ ففي الإسلام يجد السيد أن «العقل أساس الإيمان»، وأن «الحق الطبيعي» لا يختلف عن «التكليف الإلهي للإنسان»، أمّا «العقد الاجتماعي» فموجود في مبدأ «تبادل الاعتراف بالوجود والمصالح والكرامة»، وأن الحريات والحقوق الفردية تقابلها في الإسلام حرية الفقهاء تجاه السلطة السياسية في أزمنة عديدة ، وإن يكن الفقه الإسلامي لم يصل إلى فكرة «فصل السلطات». فالسيد في النهاية يرفض أي قول بخصوصية نظام سياسي في الإسلام، ويشدد على أن مسألة الخصوصية هي هروب من الاستحقاقات العالمية والمحلية، وتقديم لـ «مسألة الهوية» على حساب «مسألة التقدم والتمدن»، مع حرصه ضمن هذا المسار على تقديم «مبدأ الاستقلالية» على مبدأ «الخصوصية»، و«إشكالية التقدم» على «إشكالية الهوية».

هكذا، يكون البحث الذي بين أيدينا مقاربة منهجية بين الاتجاهين المذكورين، لتحليل الأسس والمقولات التي ينطلق منها كل اتجاه ، والإشكاليات التي تتفرع من كل رؤية، والتحديات التي تواجهه، لينتهي هذا البحث إلى خاتمة تقيم الاتجاهين السابقين وتستشرف مستقبل «نظام الحكم في الإسلام» على وقع الحراك السياسي الكبير الذي نعيشه اليوم ، بعد سبات طال أمده عقودًا طويلة.

في إشكالية الخصوصية والعالمية

لماذا الخصوصية؟

يُقصد بـ«الخصوصية الإسلامية» التوجه الفكري العام الذي يعتقد بأنه ليس هناك «قيم إنسانية عالمية» يمكن لجميع شعوب الأرض أن تحيا وفقها، وبأن للإسلام نظام قيم وحياة خاصين به، قد يشترك فيها مع بعض الشعوب الأخرى وقد يختلف، ولكن للإسلام في النهاية خصوصية مستمدة من مصادره الأساسية، وهذه الخصوصية هي التي تحفظ هويته ووجوده التاريخي ورسالته الحضارية، ولا يجوز المساس بها، لأن لها تجليات في الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية.

وإذا كانت مقولة الخصوصية قد دفعت القائلين بها في النصف الأول من القرن العشرين (حسن البنا، سيد قطب، ..)، إلى إقامة قطيعة مع العالم الغربي، والنظر إليه بوصفه دار كفر وفساد مطلق، فإن الجيل الثاني من هذا الاتجاه (محمد سليم العوا، حسن الترابي، يوسف القرضاوي، وهبة الزحيلي، ..) يميل إلى الأخذ من التجارب العالمية والتفاعل معها، مع الحفاظ على الخصوصية الإسلامية؛ فبالنسبة إلى الديمقراطية – على سبيل المثال – يشجع أصحاب هذا الاتجاه على الأخذ بها وتطبيقها في بلاد العرب والمسلمين، ولكن عبر المزاوجة مع نظام «الشورى الإسلامي»، والاقتصار على أخذ ما يتوافق فقط مع الشريعة الإسلامية. يقول الترابي في ذلك: «الديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل هي سلطة الشعب وفقًا على الالتزام بالشريعة... ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان.. فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه»[١]. وقل مثل ذلك على مقولات: المواطنة، نظام الحكم، الحرية السياسة... إلخ.

ويعلل محمد سليم العوا، وهو أحد الممثلين لهذا الاتجاه، القول بـ«الخصوصية الإسلامية» بثلاثة أمور أساسية:

الأمر الأول هو وجود «القيم السياسية الإسلامية»، وهي قيم «ملزمة» للمسلمين في حياتهم الاجتماعية والسياسية، وعليهم العيش وفقها، لأنها قيم عامة مستخرجة من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، كما أنها كانت على مدى التاريخ الإسلامي «موضوع إجماع الأمّة». وهذه القيم هي:

– القول بـ«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بوصفه واجبًا، وكل من تخلى عنه ينال غضب الله وتحل عليه لعنته.

– الشورى، وهي عند العوا ملزمة للحكام ، ويجب عزلهم إذا تركوها، لأنها لا تقل مرتبة عن مراتب الصلاة والزكاة.

– العدل، وذلك لمكانته الرفيعة والمركزية في تعاليم الدين الإسلامي.

– «حرية الرأي السياسي»، وأساسها قول الرسول (ﷺ) «الدين نصيحة».

(١) حسن الترابي [وآخرون]، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢٧–٢٩.

– المساواة، إذ أكد الإسلام في نصوص كثيرة عدم جواز التمييز بين الناس على أسس عرقية أو اجتماعية أو دينية .

– «مسؤولية الحاكم أمام محكوميه»، لأن الحاكم في الإسلام يحاسَب على أفعاله ، ولا يطاع في معصية(٢).

هذه القيم – بالنسبة إلى العوا – هي التي يجب أن نحتكم إليها، «ونحن ندير النظر في كيفية تأسيس النظم السياسية المعاصرة على هدى الإسلام وتعاليمه. وفقه السابقين من الأئمة المجتهدين معين لنا على الفهم، ومؤنس عند التردد، وهاد عند الحيرة. فكما حققوا مصالح الناس في اجتهادهم يجب على أهل كل عصر أن يجتهدوا فيفعلوا مثل ما فعلوه»(٣).

الأمر الثاني هو عدم ملاءمة القيم السياسية العالمية لنظام الحكم الإسلامي. والمقصود بذلك أن الديمقراطية مثلًا يمكن أن نأخذ بها بوصفها «طريقة لحل مشكلات الحكم» و«التخلص من الحكام المستبدين»، وتحقيق التداول السلمي للسلطة(٤)، ولكن بعد تكوين مرجعية إسلامية لها، وتكوين هذه المرجعية يقوم على التمييز في الديمقراطية بين السلطة والحكم، بحيث تكون السلطة للشعب والحكم لله. ويقصد العوا بهذا التمييز أن الحاكم يصل إلى الحكم عن طريق الشورى وإجماع الأمّة، وبذلك تكون السلطة للشعب، غير أن الحاكم ملزم بأن يحكم «بشريعة الله بحكم النصوص القرآنية التفصيلية، وبالنصوص البنيوية الصحيحة التفصيلية، ويحكم باجتهاد الأئمة العلماء ممّا ليس فيه نص وهذا حكم الله»(٥).

ولذلك يجد العوا أن هناك قيدين لا بد من وضعهما على الديمقراطية، وهما: ألّا تخالف الديمقراطية نصًا تفصيليًا من نصوص القرآن والسنّة، وألّا تؤدي إلى غير مصلحة المسلمين(٦). وهذا يعني في النهاية أن نظام الحكم في الإسلام عند العوا «لا يقبل بالأحزاب التي تتعارض مع المرجعية العامة للدولة»(٧)، وما دامت المرجعية الشريعة الإسلامية، فإنه يرفض الترخيص لأي حزب تتعارض منطلقاته مع تلك الشريعة، فإذا كانت «المرجعية في الديمقراطية مطلقة بلا حدود لها.. [فإن] المرجعية في الإسلام محدودة بالكتاب والسنّة وبعقيدة الإسلام وشريعته»(٨). أمّا بالنسبة إلى الغرب، فإن الذي يحدث هو «أن الناس يقررون ما يشاءون من إباحة المحرمات، وإجازة المنكرات، وفتح باب الفساد، هذا كله يحدث، لأن القيمة المرجعية هي رأي الناس وحدهم، أمّا القيمة المرجعية عندنا فهي كتاب ربنا، وسنّة نبينا أولًا، تاريخنا، وفقهنا، وتراثنا ، وحضارتنا، وإيمان الناس ثانيًا»(٩).

بناء على هذا، فإن العوا ينتهي من ذلك كله إلى رفضٍ قاطع للدعوى بعالمية القيم الإنسانية، على الرغم من المشكلات الكبرى التي تواجه بلاد العرب والمسلمين، وعلى الرغم من إقراره بإمكان الاستفادة من

(٢) محمد سليم العوا وبرهان غليون، **النظام السياسي في الإسلام** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨)، ص ١٢٠–١٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٤) مقابلة تلفزيونية أجرها د. حامد الأنصاري مع محمد سليم العوا، ضمن برنامج «الشريعة والحياة» تحت عنوان «الإسلام والديمقراطية»، قناة الجزيرة، تاريخ ٣٠/ ٥/ ١٩٩٩، نشرت على موقع الجزيرة نت الإلكتروني:
<http//:www.aljazeera.net/programs/pages/c8efdb3d-20bd-4d91-9d25-1432472e437f>.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه.

تجارب الحضارات الأخرى. ويعود ذلك الرفض إلى أن لكل فكرة أو قيمة منبتًا حضاريًا خاصًا بها ، يعبّر عن روح تلك الحضارة وخصوصيتها. والقيم العالمية اليوم هي «قيم المسيحية الغربية» التي تتعارض وتختلف مع قيم الإسلام، فإذا «كانت بلادنا جلها أو كلها – تفتقر إلى النظم الديمقراطية في الإدارة والسياسة، فإنه ليس حتمًا أن نستوردها من الغرب محملة بقيمها المسيحية الغربية تحت دعوى العالمية التي يروج لها هؤلاء الكتّاب في كل مناسبة وغير مناسبة.... وهي لا تحتاج إلى فكرة المساواة المسيحية، ولديها نصوص القرآن التي تقرر أن الناس خُلقوا من ذكر وأنثى، وأنهم جُعلوا شعوبًا وقبائل ليتعارفوا»[١٠].

الأمر الثالث هو اعتقاد العوا بوجود «هجمة عالمية على الإسلام»، تحاول وصفه بالإرهاب تارة، وبعدم التسامح تارة ثانية، وبعدم قدرته على مجاراة متطلبات الحياة المعاصرة تارة ثالثة. ومن يقرأ أطروحات فوكوياما وهنتنغتون وغيرهما، سيلاحظ بسرعة العدوانية الشديدة التي يكنّها الغرب للإسلام، كما أن المتابع لسياسات القوى العالمية سرعان ما يصدمه حجم المؤامرات والخطط الاستعمارية التي تحاك ضد العالم العربي والإسلامي. أمّا سبل مواجهة تلك الهجمة الشرسة، فتكون لدى العوا بكشف زيف تلك الأطروحات وإظهار ما فيها من تناقض ورياء، وبالرجوع إلى الأصالة الإسلامية وقيم التسامح والعدل والمساواة وحرية الرأي والتعبير التي أكدها الإسلام، والانطلاق من تلك القيم لتأسيس هوية إسلامية تعطي الإسلام والمسلمين حقهم، وتعبّر عن شخصيتهم الحضارية بموضوعية. ولذلك، يمكن القول إن «رجوعنا إلى هذه القيم الإسلامية الأصيلة، وذودنا عنها، واعتزازنا بها، هو السلاح الناجح في مواجهة هذه الهجمة الفكرية وما قد يتبعها من هجمات بالقوة العسكرية»[١١].

إن الأساس في العلاقة بالغرب هو «الصراع» بكل أنواعه، لأن الغرب ما عاد اليوم سوى قوى متوحشة استعماريه لا تعرف إلّا مصالحها، ولا تهتم إلّا بنهب الشعوب الأخرى وتسخيرها لخدمتها، والشواهد تكاد لا تعد ولا تحصى، وهذا ما دفع العوا إلى رفض أطروحة الاندماج الإسلامي بالعالمية لأنه اندماج سيؤدي إلى ضياع هويتنا ومصالحنا، ويحوّلنا إلى سلعة تباع وتشترى.

على الرغم من الجهد الطيب الذي بذله العوا وزملاؤه من القائلين بالخصوصية الإسلامية، بغية جعل ديننا الإسلامي يواكب التطورات المعاصرة، وتكوين نظرية تحفظ هوية الإسلام في عصر المتغيرات الكبرى، وعلى الرغم من العقلانية المنفتحة في مناقشة قضايا لا يزال كثيرون من الإسلاميين يرفضون حتى الدخول في مناقشتها، أقول على الرغم من ذلك، فإننا نرى أن هناك مجموعة من الملاحظات على طرح الخصوصية الإسلامية ، يمكن تحديدها بما يلي:

– القول بـ«الخصوصية الإسلامية» يكتفي بالتأصيل لنفسه داخل القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة واجتهاد العلماء، ويتجاهل تعقيدات التجربة الإسلامية في التاريخ والسياسية لأربعة عشر قرنًا. فالعدل في القرآن الكريم شيء، وعند الانتقال إلى الواقع وتشعباته وما فيه من صراع للمصالح ومماحكات شيء آخر. كما أن الشورى في آيات القرآن الكريم أمر، وتطبيقاتها في بعض الحالات التاريخية أمر مختلف تمامًا،

(١٠) محمد سليم العوا، «الهجمة على الإسلام (٣)،» (موقع الدكتور محمد سليم العوا)، ص ٣، على الموقع الإلكتروني: <http//:www.el-awa.com/new2/main.php?pg=search&act=show_article&art=46>.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢.



وكثيرًا ما عانى خلافات واستقواء البعض على الآخر... إلخ. والمشكلة هنا أن تطبيق أي تفسير لنظرية ما لا بد من أن يراعي التجربة التاريخية والممارسة العملية التي مرت بها هذه النظرية خلال المراحل الطويلة التي مرت بها، وهو ما يوحي أننا في النهاية أمام «نموذج نظري مثالي» أكثر ممّا هو واقعي، يتجنب التعقيدات لمصلحة المتعة العقلية في التنسيق.

فعلى سبيل المثال ، نجد أن ذهاب تركيا بالأخذ من منجزات العالم المعاصر إلى أقصى الحدود، لم يؤثر في خصوصيتها الإسلامية، ولم يمنع «أحزاب محسوبة على الإسلاميين» من الوصول إلى السلطة. كما أن عيش الجوالي الإسلامية في بلدان غربية لم يمنعها من الحفاظ على هويتها الإسلامية، ومن الدفاع عن شخصيتها الإسلامية في وجه كل من يريد أن ينال منها، حتى أن الحرية التي يتمتع بها المسلمون في بلاد الغرب تتجاوز كثيرًا الحرية التي يعيشها المسلمون في بلدانهم التي تحكمها حكومات تقول عن نفسها بأنها تحكم وفق الشريعة الإسلامية.

- إعطاء بعض آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة معنىً مختلفًا عن السياق الذي وردت فيه، وتحميلها معاني قد لا تتحملها، فالحديث الشريف «الدين نصيحة» لا يتضمن القول بـ«حرية الرأي السياسي»، ومقولة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» المأخوذة من آيات القرآن الكريم تحمل معاني أخلاقية ووعظية، ولا تحمل أي معانٍ سياسية أو تنظيمية ، وليس فيها أي إمكان لاستخراج «مبدأ مركزي» تُبنى عليه نظرية في السياسة.

- الانجرار وراء إعطاء بعض المفاهيم الإنسانية العالمية طابعًا دينيًا محددًا؛ فالعدل والتسامح والحرية.. قيم عالمية ولا يختص بها الدين المسيحي، وتطبيقها في بلد معيّن قد يخضع لتعديلات تراعي الوضع الاجتماعي والسياسي للبلد، ولكن لا يمكن الحديث عن خصوصية دينية لتلك المفاهيم. وكون مفكرين غربيين معروفين، من أمثال فوكوياما وهنتنغتون وماكس فيبر... إلخ، وقعوا في مثل هذه المطبات، لا يبرر الوقوف على القاعدة نفسها التي وقف عليها هؤلاء.

فالحديث عن خصوصية ما من جانب أي فريق لا يمكن إلّا أن يؤدي إلى العدوانية تجاه الآخرين. واللافت للانتباه أن أنصار مقولة الخصوصية في كل دين لا يستشهدون على صحة أطروحاتهم إلّا بأنصار الخصوصية من الطرف الآخر، لأن الفريقين يؤمنان بأن «الصراع» هو الذي يفرض نفسه على العلاقة بين الحضارات، وأنه لا مجال للقاء إلّا عن طريق القوة. ولعل هذا ما يفسر عدوانية بعض المفكرين الغربيين تجاه الإسلام، مثلما يفسر عدوانية الاتجاه الخصوصي الإسلامي تجاه الغرب، وعدم قدرته على التمييز بين الغرب بوصفه أرقى ما وصلت إليه الحضارات من تطور، والسياسات الغربية الاستعمارية التي عانتها بلاد العرب والمسلمين عقودًا طويلة.

في مبررات العالمية

ينطلق أصحاب التوجه العالمي من أن «قيم ومبادئ الإسلام» هي قيم ومبادئ عالمية، كما أن للقيم والمبادئ الإنسانية العالمية جذورًا واضحة الأساس في الإسلام. بناء على ذلك، ليس من مبرر للحديث عن «خصوصية إسلامية»، لأن الأساس في العلاقة بين الحضارات هو أساس «اندماج» و«تلاؤم» لا صراع وتناحر، ومن يعُد إلى الثقافة العربية الإسلامية يجد أنها «ثقافة عالمية ظهرت في هذا العالم ومرت

بالمراحل التي مرت بها الثقافات الكبرى، ونحن اليوم جزء من هذا العالم وفيه، ولسنا خارجه»[١٢]. كما أن التوجهات العالمية اليوم تعتبر التنوع غنىً ومجالًا للإبداع الإنساني، والحديث اليوم هو حديث عن «الترابط والتساند والتواصل بين الحضارات والثقافات والأمم، ليس اليوم فحسب بل ومنذ آلاف السنين أيضًا، فالتنوعات أنساق فرعية على النسق العالمي العام»[١٣]. وعلينا اليوم أن نكون جزءًا لا يتجزأ من «الكونية الصاعدة» التي تتضمن «مجالات رحبة للنزوع الإنساني نحو القيم الشاملة والرفيعة للمساواة وعدم التمييز، والتضامن البشري، والثقة بإمكانيات الإنسان (فردًا وجماعة) للعيش بسلام وحرية وانسجام»[١٤]. أمّا النزعة الاستعمارية الغربية وشراستها التي تزداد في زمن ما بعد الحداثة، فهما أمر واضح ويجب أن نحسب له ألف حساب، ولكن الأمر لا يكون عبر التقوقع والانكماش داخل هويات وخصوصيات وهمية ومتوهمة، ولكن عبر التشديد على تقوية الذات من خلال نقدها، وقراءة المستجدات العالمية قراءة واعية، والاقتناع بأن العلاقة مع العالم الخارجي يجب أن تتجاوز الصراع إلى البحث عن أسس تقام عليها حياة مشتركة، وأن مشكلاتنا مع الآخر سببها أوضاعنا المتردية وليس أي شيء آخر، حتى أن رضوان السيد ينظر إلى التوجه الذي يسير بالإسلام إلى العالمية والتوافق التام مع القيم الإنسانية العالمية على أنه يعود إلى العصور الوسطى، ولا سيما عند الجوني والغزالي والشاطبي الذين اعتبروا أن الشريعة إنما أُنزلت من أجل قوى خمس مصالح ضرورية لبني البشر هي: النفس (حق الحياة) والعقل والدين والمِلْك والنسل، إلى درجة أن الشاطبي خصص لها كتابًا خاصًا أسماه **الموافقات في أصول الشريعة**، ووجد فيه أن هذه الضروريات أو مقاصد الشريعة أمر إنساني عام، وليست خاصة بالشريعة الإسلامية لأنها «مراعاة في كل ملة»[١٥].

فمشكلة الاتجاه الخصوصي الإسلامي المعاصر – بالنسبة إلى السيد – هي أنه ينشئ عقائدية إسلامية متعالية على السياسة وصراعاتها، الأمر الذي يدفعها إلى اختزال العالم إلى عدو، واختزال الإسلام إلى أيديولوجيا للمواجهة «ووضع المسلمين ودينهم بين حدَي السكين»[١٦]، بحيث يعتبر الإسلام رهن ردّات الأفعال، إمّا بحجة الفكر المتشدد وإمّا بحجة سياسات الهيمنة الغربية.

ويذهب السيد إلى أن الجدال حول الخصوصية والعالمية، وأن للإسلام هوية خاصة به، وانتشار شعارات «الإسلام هو الحل»، وهل للإسلام خصوصية تمنعه من التلاؤم أو الاندماج بالعالمية، كل ذلك يعود إلى أسباب عدة يمكن إيجازها بالآتي:

– **الأزمات التي يمر بها العرب والمسلمون**: فالدكتاتوريات منتشرة في كل مكان، والقضية الفلسطينية ما زالت بلا حل، والفساد ينخر الأجهزة الإدارية، والعدل الاجتماعي غائب، وشعور أغلبية المسلمين بأن الدولة لا تمثلهم، والقمع الشديد الذي تعرض له الإسلاميون على أيدي السلطات لم يتوقف يومًا، وضعف المؤسسة الدينية السنية واستتباعها وصل إلى درجات غير مسبوقة... إلخ[١٧]، كل ذلك دفع

(١٢) رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ١٣.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٤) رضوان السيد وأحمد برقاوي، **المسألة الثقافية في العالم الإسلامي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨)، ص ١١٨.
(١٥) رضوان السيد، «الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة،» **التسامح** (عمان)، العدد ١٨ (ربيع ٢٠٠٧)، ص ١١.
(١٦) رضوان السيد، «مأزق الفكر الإسلامي المعاصر والإصلاح والمسؤولية الجماعية،» **التسامح**، العدد ٩ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ٦٤.
(١٧) رضوان السيد، «الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٥.

بقطاع واسع من الإسلاميين إلى الظن أن حل تلك الأزمات يكون عبر بناء نظام إسلامي شامل، يستطيع أن يجد مخرجًا لجميع تلك المشكلات. وهذا يعني أن الاتجاه الخصوصي بالنسبة إلى السيد هو «فكر أزمة»، يزول بزوالها.

– **انتقال الفكر الإسلامي من فكرة التقدم إلى هواجس الهوية:** فمتتبّع التاريخ المعاصر للفكر الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى اليوم، يجد أن «فكرة التقدم» واللحاق بالركب العالمي ومعالجة أسباب تأخرنا الحضاري هي التي سيطرت على عقول مفكري الإسلام منذ أيام الطهطاوي وحتى عشرينيات القرن العشرين. ثم تحوّل الفكر الإسلامي إلى الاهتمام بفكرة «الهوية الإسلامية» وإقامة نظام إسلامي شامل، وذلك تحت ضغط وقوع أغلبية الدول العربية والإسلامية تحت هيمنة الاستعمار الغربي، وعدم اطمئنان الإسلاميين إلى «الدولة الوطنية» التي نشأت بين الحربين العالميتين واستمرت بعد ذلك ، لأنها دولة لم تستكمل شروط التحرر من الاستعمار، ولم تصن المصالح الوطنية الكبرى، ناهيك بأنها كانت معادية للدين، أو محايدة في أحسن الأحوال. كل ذلك دفع الإسلاميين «الإحيائيين» إلى الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول الإسلامية ، بحيث أصبح ما يميز هذه المرحلة هو «الإشكالية التي تقول ليس كيف نتقدم، بل كيف نحافظ على هويتنا وديننا»[١٨].

– **عدوانية الغرب والنزاع الأيديولوجي معه:** ذلك أن السياسات الاستعمارية الغربية، وزراعتها لإسرائيل في قلب العالم العربي، بالإضافة إلى مقولات «المستشرقين» التي كثيرًا ما تنال من العرب والمسلمين، ناهيك بالأطروحات المعادية للإسلام، ولا سيما أطروحات هنتنغتون وفوكوياما..، كل ذلك كان له تأثير كبير في تأجيج «الحساسيات الدينية والخصوصيات الثقافية ووسائل أخرى حميمية تتعلق بإحساس الناس ومشاعرهم، وما يعتبرونه خاصًا وعزيزًا»[١٩]؛ فالنزاع مع الغرب يسمّيه السيد «نزاعًا أيديولوجيًا»، وفي النزاعات الأيديولوجية «يصعب التمييز والتفسير»، بحيث ينجر الطرفان وراء وصف الآخر بصفات لاأخلاقية ولاعقلانية. حتى في العالم الغربي نجد أن الكثير من الأميركيين (بعد هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١) ذهب إلى أن «القاعدة» هاجمتهم لا بسبب سياسات الهيمنة الأميركية، بل بسبب طرائقهم في التفكير والتصرف والعيش، بحيث تحولت حرب الأميركيين على الإسلام (أو الإرهاب، كما يسمّونه) إلى حرب الدفاع عن قيم الحرية والإنسانية والاختيار الأخلاقي الحر. وما قصرت «القاعدة» في تغذية هذه الاتهامات بالحديث عن مجاهدة الصليبيين واليهود، وعن فسطاطَي الكفر والإيمان[٢٠].

لذلك نجد أن السيد يسعى جاهدًا إلى استعادة مقولة التقدم في الفكر الإسلامي المعاصر بدلًا من مقولة الهوية، لأن فكر الهوية هو بالأساس فكر «انفصالي»، يفصل الذات عن العالم لحفظها وصونها. أمّا مصدر التهديد لهذه الذات فليس محددًا بحيث يمكن مقاومته بدقة، «إنه العالم كله» ، المليء بالشرور والمغامرات، ولذلك نجد أن فكر الهوية يتحول إلى «ثقافة طهورية»، « ثقافة المقدس والمدنس»، بحيث يتحول كل ما ينتمي إلى هويتنا إلى مقدّس وخيّر، ويتحول كل ما ينتمي إلى العالم الآخر إلى شر وفساد، وهذا الآخر قد يكون العالم الخارجي، وقد يكون «المجتمع الأقرب»، لأنه «انفصال القلة القليلة عن الكثرة الضالة»،

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣.
(١٩) السيد، «الإنسان وحقوقه لدى المسلمين،» ص ١٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

لأن القلة تعني اصطفافاً لا توحيه الكثرة أو لا توافقه[٢١]. هكذا يجد السيد أن فكر الهوية غالبًا ما يستبعد «التغيير»، كما أنه يقوم على «الرموز والشعائر» التي تجنح نحو التقديس، ناهيك بأنه فكر لا يقبل التسويات والمصالحات ، ولذلك سيبقى فكرًا يعاني الافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي، ونقص المعرفة بالعالم، والضغوطات المتناقضة التي لا يزال يتعرض لها ذلك الفكر من الأنظمة من جهة ، وجماهيره هو، من جهة أخرى[٢٢]. ولذلك، لا يجد السيد مخرجًا من «الخصوصيات والاهتياج والثوران إلا العودة جزءًا من العالم والعصر ، ونهج التعارف الخيري وعمله ..، والمبادرة والمشاركة.. ، واعتناق العصر وتنظيماته وممارساته في تشكيل الحكم الصالح»[٢٣]. والتعارف يستخرجه السيد من القرآن الكريم الذي جعل منه وسيلة لإدارة الخلافات، والاعتراف المتبادل بين الأطراف المختلفة المصالح والاهتمامات، مثلما يعني التعرّف إلى «المشتركات التي يمكن التلاقي حولها استنادًا إلى طبيعة الإنسان الواحدة، والضرورات الكامنة في طبع الخليقة، والمصالح الموجودة في الاجتماع الإنساني»[٢٤].

فالمنهج القرآني عند السيد هو «المنهج الشمولي القائم على وحدة بني البشر، والوحدة الكبرى والعامة للمفاهيم الأساسية، وبخاصة لدى أهل الكتب السماوية»[٢٥]. والرسالة الإسلامية هي «رسالة شاملة» تستند إلى «وحدة الطبيعة الإنسانية»؛ ففي الإسلام، ما دام الله خلق الجميع من نفس واحدة، والرسول (ﷺ) أُرسل إلى الناس جميعًا ولم يُرسَل إلّا رحمة للعالمين، فإنه لا بد من «التعامل بين البشر على قدم المساواة في القيمة الإنسانية، وفي الحقوق المترتبة على ذلك شكلًا وموضوعًا»[٢٦]. و«المساواة هنا تعني أيضًا أنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو لديه تفوق أخلاقي منفرد...، وهكذا لا ميزة للموحدين على غيرهم»[٢٧]. وبذلك ينتهي السيد من مجموعة من الآيات الكريمة إلى أن الإسلام دين عالمي، وأن قيمه تتضمن «رؤية للعالم» تقوم على وحدة الطبيعة الإنسانية، والرسالة الشاملة، والتعارف، والتقوى، والرحمة، والمسؤولية الإيجابية... إلخ[٢٨].

في المبادئ المنظمة للعلاقة بين الدين والدولة

ينعكس الخلاف بين الاتجاهين الخصوصي والعالمي على قضايا سياسية واجتماعية إسلامية كثيرة. وسوف نقصر الحديث هنا على الخلاف بين كلٍّ منها لنظام الحكم في الإسلام، ورؤيته للعلاقة بين الدين والدولة، ثم مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان. فالخصوصية بالنسبة إلى الاتجاه الأول ترى في مجال السياسة ضرورة إقامة «نظام حكم إسلامي المرجعية»، بعكس الاتجاه العالمي الذي لا يرى ضرورة أن يختص المسلمون بنظام حكم لهم، لأن نظام الخلافة لم يكن نظامًا دينيًا، وأن نظام الحكم الإسلامي المعاصر يجب أن يكون

(٢١) رضوان السيد، «الإسلاميون والعولمة: العالم في مرآة الهوية،» (دراسة، موقع الدكتور رضوان السيد، ٢٠٠١)، ص ١٤١، على الموقع الإلكتروني:
<http//:www.ridwanalsayyid.com/ContentPage.aspx?id=76.#Up4k-9zALoY>.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٢٣) رضوان السيد، «الدين والمجتمع والدولة في العلاقات والمرجعيات والمصائر،» **التسامح**، العدد ١٧ (شتاء ٢٠٠٧)، ص ٢١-٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٨.

(٢٦) السيد، «الدين والمجتمع والدولة،» ص ١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧-١٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦-١٨.

نظامًا مستمدًا من منجزات الحضارة المعاصرة، ومن التجربة الإسلامية التاريخية. وتدلنا هذه التجربة على أن الخلافة لم تكن سلطة دينية **أولًا**، وعلى أن الأمّة/ الجماعة لا الشريعة كانت المرجعية للدولة **ثانيًا**، وعلى أن الدولة لم تكن حارسة الدين وسائسة الدنيا **ثالثًا**، بل إن الدين هو الذي حرس الدولة، وهو صاحب الفضل عليها، ولذلك ليس هنا من دواع دينية لإقامة دولة بمواصفات إسلامية محددة.

- الإسلام دين ودولة

صاحب هذه المقولة الاتجاه الخصوصي الذي يرى أن القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة «لا يتضمنان نصًا عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم، وكيفية عزلهم، ولا عمّن يعيّنهم من الناس على ولايتهم بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف)»[٢٩]. ولذلك، يدعو هذا الاتجاه إلى إقامة نظام حكم في الإسلام يخضع لـ«الاجتهاد» من طرف «العلماء المؤهلين»، وأن هؤلاء العلماء بيّنوا أن الحاكم في الإسلام اليوم يمكن أن يصل إلى الحكم عن طريق «الانتخابات»، وأنه يمكن تحديد مدة ولايته بزمن معيّن، لأن روح العصر لم تعد تقبل بحاكم إلى الأبد، كما انتهى الاجتهاد إلى إحاطة الحاكم بكل ما يلزم للحد من سلطانه، وذلك للتخفيف من جور الحكام وظلمهم. وفي المقابل، يبيّن العوا «أن رئيس الدولة الإسلامية، يجب عليه الالتزام في أداء مهامه بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبذل جهده كله لتحقيق مصالح الناس، وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا بطاعته فيما لا معصية لله ورسوله فيه ، وعليهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر»[٣٠].

ويقصد العوا بالدولة «الشريعة»، لأن «الإسلام دين يتعبَد به ويتقرب إلى الله بفعل مأموراته وترك منهياته، ويطلب الثواب الإضافي بالحرص على مندوباته ونوافله، وشريعة قانونية تحكم تصرفات الناس وأفعالهم.. بحيث لا يكون المسلمون بحاجة إلى استيراد القانون من غيرهم»[٣١]؛ فالمقصود بأن الدولة شريعة هو أن مرجعية الدولة الشريعة، وأن مهمتها الأساسية هي تطبيق الشريعة والعمل وفقها. أمّا الفصل بين الدين والسياسة أو بين الدين والدولة، فهو فصل غير صحيح نظريًا وغير واقع عمليًا - بالنسبة إلى العوا - لأنه لا يدع للإسلام وشريعته أي مكان في حياتنا الدنيوية. ولذلك نجده يرفض مقولة «لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين» رفضًا قاطعًا، لأن المراد بهذه العبارة «إقصاء أحكام الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس وتنظيم مختلف شؤونها. وهو مراد يؤول إلى إنكار أحكام إسلامية قطعية الورود والدلالة ، ويؤول إلى ما هو أخطر من ذلك، يؤول إلى إقصاء المرجعية الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية»[٣٢]، حتى أن العوا يصل إلى درجة يؤكد فيها أن المرجعية في الدولة إن لم تكن إسلامية، فإن الاجتهاد لا يعود له وجود أصلًا، فماذا سيفعل المجتهدون إن عُزلت الحياة القانونية والسياسية عن المرجعية الإسلامية[٣٣]؟ وفي المقابل، فإن الشريعة هي الدولة والقانون، ومن يفسر الشريعة ويؤولها هم المؤهلون، وهو ما يعني أن هؤلاء العلماء هم الذين يحددون قانون الدولة

(٢٩) العوا وغليون، ص ١٠٣.
(٣٠) المصدر نفسه، ص١٠٧.
(٣١) العوا وغليون، ص ١٠٤-١٠٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨-١٠٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ويشرفون على تطبيقه، وهم الذين يحددون شكل نظام الحكم وصلاحيات كل طرف، وطرق اختيار الحاكم وعزله، وهم الذين يضعون الدستور، وكأن العوا يريد أن يبني دولة دينية ذات مرجعية دينية تشرف عليها نخبة دينية من ألفها إلى يائها، وهو ما حدث في دول كثيرة، ومنها جمهورية إيران الإسلامية بعد الثورة، على الرغم من أن التجربة الإيرانية لم تؤد إلى نشوء دولة إسلامية ديمقراطية، بل أدت إلى نشوء دولة إسلامية استبدادية. ثم ماذا سيقول العوا للعلماء المؤهلين الذين يرون أنه ليس من مهمات الدولة تطبيق الشريعة، وأن نظام الحكم في الإسلام مدني، بالطبع سيعتبرهم علماء غير مؤهلين، بل سيصفهم بأنهم غير موحدين[٣٤].

لذلك، نجد أن هناك من يقول إنه ليس لدى العوا ديمقراطية لأن «الأخذ بمثل هذه النظرية يلغي نظرية الدولة الحديثة نفسها، ويعيدنا إلى مفهوم الجماعة الدينية التي لا ترى في الدولة إلّا أداة لفرض عقيدتها وتعميمها وضمان توسعها وانتشارها»[٣٥]؛ فدولة العوا هي في النهاية «دولة عقائدية»، تحجب السياسة كليًا عن الناس، من دون أن تكف عن الحديث باسمهم، في حين تؤكد الدولة الحديثة أسبقية المجتمع المدني على الدولة، كما أن الحرية هي القيمة الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي وليس «العلماء المؤهلين»، في حين أن «دولة الجماعة» لا يكون لها من همٍّ سوى السيطرة على الدولة والمجتمع وإخضاعهما لإرادتها. وفي النهاية، إذا كانت أغلبية مواطني الدولة الديمقراطية من المسلمين، فإن هذه الدولة لا يمكنها «أن تعكس شيئًا آخر سوى مصالح وقيم واختيارات مواطنيها المعبّر عنها من خلال انتخابات تفرز أغلبية سياسية حاكمة»[٣٦].

- الدولة مدنية في الإسلام

أمّا الاتجاه العالمي، فإنه يرفض مثل هذا الربط بين الدين والدولة، لأن «الحكم مدني في الإسلام»[٣٧]، وأن على الأمّة، لا الدولة، أن تطبق الشريعة، لأن المرجعية في التجربة الإسلامية هي للأمّة وإجماعها لا للشريعة الإسلامية. أمّا مقولة أن على الدولة تطبيق الشريعة الإسلامية، فظهرت مع ظهور مقولة «الحاكمية» في منتصف القرن العشرين، كما أن الشريعة موجودة في الدول الإسلامية بوصفها شريعة لا بد من مراعاتها عند اشتراع القوانين والأنظمة، لا بوصفها «نظامًا شاملًا» لا يخرج من تحت مظلته أي أمر. بهذا المعنى، لم تكن الشريعة «هوية المجتمع والدولة»، وليس هذا التضخيم للشريعة جديدًا على الإسلام[٣٨]، كما أنه يخفي داخله أطماعًا سلطوية، لأن المقصود به أن بلاد المسلمين لا بد لها من دولة تطبق الشريعة الإسلامية. وغني عن البيان أن الدولة في هذه الحالة لا بد أن تكون في يد الأحزاب والقوى الإسلامية، لأنها الأدرى بطرق تطبيق الشريعة.

بالنسبة إلى السيد، إجماع الناس هو المرجعية للدولة، والتجربة الإسلامية التقليدية تؤكد ذلك. أمّا القول بأن الشريعة هي مرجعية الدولة، فناتج من «الفوضى» في تحديد المرجعيات، واستقواء الأحزاب الإسلامية على الـمجتمع بوصفه «ناقص دين». ولذلك جرى استبعاد مفهوم «الأمّة» من المعادلة، لأن

(٣٤) العوا وغليون، ص ١٠٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤-٢٠٥.
(٣٧) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.
(٣٨) السيد، **الصراع على الإسلام**، ص ٩٤.

الأمّة تعني الناس جميعًا، بينما أُلحّ على مفهوم تطبيق الشريعة، لأن الذي يطبّقها هم الإسلاميون، الأمر الذي يعطيهم سلطة لم تكن لهم في عهود الإسلام الماضية. ولذلك ينتهي السيد من وراء مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة إلى أن «الشأن السياسي أو إدارته لا علاقة له بالشأن الديني، لاختلاف الموضوع، فضلًا عن اختلاف المنطلقات والنتائج»[٣٩]. حتى أن المجال السياسي كان متمايزًا عن المجال الديني في الحضارة الإسلامية، ولذلك «لم يحصل صراع بينهما كما حصل في الغرب الوسيط، ولأن المؤسسة الدينية الإسلامية ما ادّعت حق الإمرة في المجال العام»[٤٠].

وبالنسبة إلى السيد أيضًا، ليس من مشكلة بين الإسلام والدولة الحديثة، فإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا قامت على أسس ومبادئ شمولية العقل ومرجعيته، والحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي، والحقوق الفردية..، فإن شمولية العقل أمر يقول به الإسلام لأنه يبني الإيمان على العقل، كما أن الفقهاء أكدوا أن الناس جميعًا متساوون في العقل، أمّا بالنسبة إلى المبدأ الثاني المتعلق بالحق الطبيعي، أي حقوق الإنسان في العيش والترقي والكرامة والتسامي والحرية، فإن القرآن الكريم تحدث في مناسبات متعددة عن «الكرامة والتسخير والاستخلاف»، حتى أن السيد يلاحظ شبهًا كبيرًا بين مقولة الحق الطبيعي ومقاصد الشريعة عند الشاطبي. وبالعودة إلى مسألة «العقد الاجتماعي»، فإن مقولات الإسلام بشأن التعارف وتبادل الاعتراف بالوجود والحرية والكرامة والمصالح هي أمور لا تختلف كثيرًا عن المعنى العام للعقد الاجتماعي، أمّا القول بالحقوق الفردية، فإن الإسلام لم يلح على هذه القضية، لكن القرآن أكد مرارًا أن كل امرئٍ بما كسب رهين، وأنه لا تزر وازرة وزر أخرى[٤١].

بناء على ذلك، فإن القول بأن الإسلام دين ودولة أمر خاص بفئة من الإسلاميين، وأنه قول لا يعود إلى إجماع الأمّة ولا إلى التجربة الإسلامية في الحكم ، كما أنه رهين بأزمات تعيشها الأمّة. وقد لاحظ السيد أن إعادة النظر بالعلاقة بين الدين والدولة وتأكيد مضمون الديني للدولة كثيرًا ما يظهران في «أوقات الأزمات الخانقة بالذات»[٤٢]؛ فهناك شبه تلازم بين ارتفاع وتيرة الدعوة إلى تطبيق الشريعة وفرض الحل الديني، وبين تعرض الأمّة للإخفاقات الكبرى. فالدعوات إلى أسلمة الدولة ظهرت عندما مرت الدولة العباسية بمحنة ضعف الخلافة، وعندما تحولت الامبراطورية العثمانية إلى جمهورية علمانية، وعندما تعرض العرب والمسلمون المعاصرون للاستعمار.

هل يقبل نظام الحكم في الإسلام بالمواطنة وحقوق الإنسان؟

لا يمنع الاتجاه الخصوصي من تقبّل بعض المفاهيم المرافقة للدولة الحديثة، وهذا أمر يُحسب له، لكنه يواصل في الوقت نفسه عملية تأصيل تلك المفاهيم وإعطائها مرجعية إسلامية، اعتقادًا منه أنه يحافظ على الهوية والخصوصية الإسلاميتين، وينفتح على التجربة السياسية العالمية.

(٣٩) رضوان السيد، «الإسلام ومشكلات الدولة الحديثة،» **التسامح**، العدد ٢٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ٢٢١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥-٢٣٠.
(٤٢) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٦٠.

فبالنسبة إلى مفهوم المواطنة، الذي يعني مساواة أبناء المجتمع الواحد في الحقوق والواجبات، من دون أي اعتبار لدينهم أو عرقهم، فإنه شهد بعض التعقيدات عندما أُخضع للخصوصية الإسلامية، حتى أن العوا ذهب إلى أن «تطبيق الشريعة الإسلامية» لا يضير المسيحيين في شيء «لأنها تراثنا معًا، والاستمتاع بها واجبنا معًا»(٤٣). أمّا مصدر استمتاع المسيحيين بالشريعة الإسلامية، فناتج من أن إذا كان الأقباط في مصر يتمسكون بالمساواة الوطنية والإنسانية في النظام القائم (نظام حسني مبارك آنذاك)، فإن المساواة التي تمنحها لهم الشريعة الإسلامية تزيد على مساواة النظام القائم أنها «تستند إلى عدالة سماوية وليست أرضية»(٤٤). ولذلك يدعو العوا المسيحيين إلى حوار شامل وعميق بشرط أن يكون «داخل نظام هذه الشريعة، وفي ظل أحكامها» **أولًا**، وأن «يراعي كلٌّ منا احترام أصول عقيدة الآخر وخصوصيات الأحكام المترتبة عليها»(٤٥) **ثانيًا**، فللمسيحيين مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما على المسلمين، إلّا ما استُثنى بنص أو إجماع **ثالثًا**، وذلك مقتضى الشراكة في الوطن الواحد(٤٦).

وفي ظل نظام الدولة الإسلامية المرجوة، يجب على المسيحيين أن «لا يروّجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ما لم يكن ذلك جزءًا من دينهم، كالتثليث والصليب عند النصارى، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملّتهم ولا يذيعونه في أبناء المسلمين ليفتنوهم عن دينهم»(٤٧)؛ فالمسيحيون ذميون في الإسلام ، والذمة عقد عليه واجبات، **أولها** «التزام أحكام القانون الإسلامي، لأنه قانون الدولة التي هم مواطنوها، ويحملون جنسيتها» ، **وثانيها** «مراعاة شعور المسلمين»(٤٨)، فغير المسلمين «في المجتمع الإسلامي مواطنون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين إلّا ما كان تكليفًا بحراسة دين الإسلام ممّا لا يجوز أن يشق عليهم به، كل ما يمنع منه غير المسلم من وظيفة قيادية في الدولة أو في الجيش أو حتى من الزواج من غير المسلم»(٤٩).

على الرغم من أن تحديد العوا وضع المسيحيين في النظام الإسلامي تحديد تقليدي قال به كثير من الفقهاء على اختلاف عصورهم، وأنه لا يلائم تطورات العصر واتساع الرؤية الإسلامية الإنسانية، ولا يحمل أي جديد، فإنه يصف هذا التحديد بأنه يراعي «الأخوة الإنسانية»، وأنه يقوم على «الشراكة في الوطن الواحد»، كما أنه تحديد لا تغيب عنه «بديهيات الإنسانية والوطنية»(٥٠)، ناهيك بوصف غير المسلمين بـ«المواطنين» حتى أن متابع اهتمامات العوا يجد أنه كثيرًا ما يهاجم الأقباط في كتاباته، إذ يصفهم بالسلبية السياسية لأنهم لم يشاركوا في الانتخابات سنة ١٩٨٧، على الرغم من أن «مصر ٨٧ [١٩] إنما تنعم بمناخ ديمقراطي لم تنعم به من قبل ولا يحظى بأقل القليل منه وطن من الأوطان العربية»(٥١)، ثم يعود

(٤٣) محمد سليم العوا، **الأقباط والإسلام: حوار ١٩٨٧** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ١٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤٦) العوا، **الأقباط والإسلام**، ص ٤٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٤٩) مقابلة تلفزيونية أجرها أحمد منصور مع محمد سليم العوا، ضمن برنامج «الشريعة والحياة»، قناة الجزيرة، تاريخ ٨/ ٣/ ١٩٩٧، نشرت على موقع الجزيرة نت الإلكتروني.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

ويصفهم بأنهم يقفون إلى جانب الحزب الوطني في الانتخابات، وأنهم يعيشون أجمل العهود مع حسني مبارك[٥٢]. كما أنه اتهم الكنيسة قبل ثورة ٢٥ يناير بأشهر قليلة بالتغول على الدولة والقانون، وأن بعض رموزها مرتبط بإسرائيل، ويأخذ السلاح منها، كما أنها تقود فتنة تريد من خلالها حرق الأخضر واليابس[٥٣].

وما يقال عن مفهوم «المواطنة» يقال أيضًا عن مفهوم حقوق الإنسان، والإعلان العالمي الذي صدر سنة ١٩٤٨؛ إذ يذهب العوا إلى تأكيد «سبق الإسلام في تقرير هذه الحقوق وإرساء دعائم احترامها استنادًا إلى نصوص ثابتة في القرآن الكريم - لا تقبل التغيير ولا الحذف ولا الإضافة - ونصوص صحيحة في السنّة النبوية الشريفة تصلح أساسًا لبناء متكامل لإعلان عالمي لحقوق الإنسان مستمد من الإسلام»[٥٤]. ولذلك نجد العوا يرحب بـ«البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام» الصادر عن المجلس الإسلامي في أوروبا سنة ١٩٨١. ولكن ما هو الفارق بين البيانين؟ ولماذا لا يقبل العوا بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟

في البداية يوافق العوا، بل يتحمس للعمل الذي تقوم به منظمات وجمعيات دولية تُصدر تقارير للكشف عن المخالفات التي تقوم بها الدول في موضوع حقوق الإنسان، لأن الواجبات التي تقوم بها هذه المنظمات يشبه ثلاثة واجبات في الإسلام هي: واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ واجب التعاون على البرِّ والتقوى؛ واجب منع الظلم[٥٥].

غير أن الاختلاف الذي يريد العوا أن يؤكده بين «نظرة الإسلام إلى حقوق الإنسان، ونظرة الحضارة الغربية إليها هو أن الحضارة الغربية حققت أعظم إنجازاتها في هذا المجال بتحويل حقوق الإنسان من حقوق طبيعية إلى حقوق سياسية، بينما يجعلها الإسلام - في نصوص ثابتة حقوق ربانية -.. فالشريعة الإسلامية تنظر إلى حقوق الإنسان على أنها فرائض إلهية وواجبات شرعية»[٥٦]. والفارق بين واجبات الشريعة وحقوق الإنسان في العالم الغربي هو أن الحقوق يمكن التنازل عنها، وممارستها ليست ملزمة، بينما الواجبات لا يستطيع صاحبها إسقاطها، ويأثم إن فرّط فيها أو تنازل عنها[٥٧].

على الرغم من إشارة العوا إلى أن المشكلة الحقيقة هي في التطبيق الفعلي لمبادئ حقوق الإنسان، عالمية أكانت أم إسلامية، فإنه لا يولي هذه المشكلة الحقيقية الأهمية التي تستحق، وإنما يكتفي بتشجيع عمل المنظمات الحقوقية وإيجاد الغطاء الإسلامي لها؛ فالمشكلة هي في نوعية النظام السياسي ومدى احترامه للحريات، وقبوله حقوق الإنسان وصونها، وهي قضية مرهونة عنده بتطبيق الشريعة الإسلامية طبعًا،

---

(٥٢) مقابلة تلفزيونية أجرها أحمد منصور مع محمد سليم العوا، ضمن برنامج «بلا حدود»، تحت عنوان «اتهام الكنيسة القبطية بالتغول على الدولة والقانون»، قناة الجزيرة، تاريخ ١٥/ ٩/ ٢٠١٠، نشرت على موقع الجزيرة نت الإلكتروني:
<http//:www.aljazeera.net/programs/pages/0d83d70c-ba17-4c66-824c-cfb6f4698d58>.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٥٤) محمد سليم العوا، «تنظيم الدفاع عن حقوق الإنسان (محاولة للتأصيل من منظور إسلامي)،» (موقع الدكتور محمد سليم العوا)، ص ١، على الموقع الإلكتروني:
<http//:www.el-awa.com/new2/main.php?pg=search&act=show_article&art=206>.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦.

على الرغم من أن تطبيق الشريعة من خلال تجارب تاريخية لم يفضِ إلى أي حديث عن حقوق الإنسان، بالمعنى المعاصر للمفهوم.

ولا يكتفي العوا بتجاهل العلاقة بين حقوق الإنسان والسياسة، ومحاولة حل القضايا عن طريق تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إنه يصر على تطبيق الشريعة على حالات تجاوزتها الحياة المعاصرة ، ولم نعد نسمع بها إلّا من القليل ممن لا يزال يقارب الأمور بطريقة تقليدية، ونقصد هنا مفهوم «الردّة». والمفاجأة التي نجدها في مقاربة مفهوم «الردّة» أن العوا يريد إحياء الموضوع من جديد، وتحديد قواعد إسلامية تسمح باتهام الناس بالردّة بناءً على اجتهادات عدد من «العلماء المؤهلين»، وأنه ألّف كتابًا خصيصًا لهذه القضية. والمفاجأة تظهر عندما نطالع اسم العوا من بين أعضاء لجنة الدفاع عن أعضاء محكمة النقض في دعوى المخاصمة التي رفعها نصر حامد أبو زيد ضد المحكمة التي أقرت التفرقة بينه وبين زوجته بحجة أنه «مرتد»، وأن أبحاثه ومؤلفاته تؤكد ذلك. أمّا الاستناد في الدعوة، فكان مذهب أبي حنيفة الذي يقرر «أن الشهادة حسبة بلا دعوة تقبل في حقوق الله تبارك وتعالى»[٥٨]، مثلما ورد في بعض آيات القرآن الكريم، جرى الاستناد إليها في تثبيت حكم الارتداد على أبو زيد، ومنها قوله تعالى ﴿**كنتم خير أمّة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾[٥٩]، على الرغم من تأكيد أبو زيد أنه مسلم ويتمسك بدينه، وأنه ينطق بالشهادتين[٦٠]، وأنه يرفض كل ما نُسب إليه من أقوال تستنبط بشكل فاسد أنه مرتد جملة وتفصيلاً، وعلى الرغم من «رأي مفتي الديار المصرية بوجوب استتابة المرتد قبل التفريق بينه وبين زوجته»[٦١]، وهو ما لم يحصل مع أبو زيد.

بل إن العوا يهيب بالدولة محاربة المرتد و«التصدي له لمنع الأضرار المترتبة عليه»[٦٢]، من دون أن يأبه للقواعد الشرعية التي تتريث وتتمهل وتتيقن وتتحقق قبل أن تصف شخصًا بأنه مرتد، وكأن المسألة «نكاية وسوء نية»[٦٣]، كما قال أبو زيد. أمّا العوا، فإنه يطلب من أبو زيد – لحل الموضوع – أن يعود إلى مصر ويتقدم من قاضي الأحوال الشخصية في أي محكمة بطلب الحكم بإثبات زواجه، على أن يقول أمام القاضي «إن كل قول رأت فيه المحكمة ردة عن الإسلام فهو راجع عنه»[٦٤]، من دون أن ينسى العوا التشديد على أن «التفكير الديني تفكير بنّاء، ونحن ندعو إليه ونؤيده ونسعى أن يسود بين الناس جميعًا»[٦٥].

أمّا بالنسبة إلى التوجه العالمي، فإنه يقارب وضع المواطَنة وحقوق الإنسان والردّة في نظام الحكم الإسلامي انطلاقًا من رؤيته العالمية للإسلام؛ فـ«وحدة الخلق» في الإسلام قيمة ناجمة عن وحدة الخالق، وهذه الوحدة تعني «الوحدة الإنسانية، أو المساواة لهذه الجهة في الخلق والطبيعة والوجود، ممّا ينجم عن

(٥٨) محمد سليم العوا، **الحق في التعبير**، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣)، ص ٨٤.
(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.
(٦٠) العوا، **الحق في التعبير**، ص ١٢٧.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٦٢) العوا، **الحق في التعبير**، ص ٧٢.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٦٥) محمد سليم العوا، «الفكر الديني وتقدم المجتمع،» (موقع الدكتور محمد سليم العوا)، ص ٢، على الموقع الإلكتروني:
<http//:www.el-awa.com/new2/main.php?pg=library&act=show_article&art=76&cat=10&type=1>.

ذلك من إمكانيات أو قدرات»[٦٦]، وهذا يعني بالنسبة إلى السيد أن البشر «متساوون في القيمة والحقوق والواجبات»[٦٧]، بغضّ النظر عن اختلافاتهم، لأن الاختلاف الإنساني طارئ وحاصل لا بسبب تغيير أو اختلاف في الوضع الأصلي بل بسبب المساواة والحرية. فاليوم، لم يعد من المقبول تجاهل «شمولية الأخلاقيات الدينية»، أو النظر إلى النصوص الدينية بوصفها لا تملك «مشتركات كبرى»، قد تتقدم حتى على المثُل والقيم العقلانية والعلمانية في رؤية العالم[٦٨].

ويرى السيد أن قيم التعارف والمعروف المستخرجة من القرآن الكريم هي قيم شاملة «في العلاقة بين البشر على اختلاف أديانهم وثقافاتهم وأخلاقهم. فالآيات القرآنية تفترض قواسم مشتركة أساسية تتمثّل في المساواة والكرامة والمعروف والتعارف»[٦٩]. والمساواة تعني المساواة بين الناس من سائر الوجوه، «وهذا يقتضي من جانب المؤمن – نظرًا وعملًا– الابتعاد عن التمييز، والابتعاد عن الكبرياء، واعتبار حصول الأمرين كبائر فظيعة، قد توصل إلى الكفر والفساد والإفساد، إن صارت قيمًا أو مبادئ في النظر، وليس مجرد سلوكيات مخطئة»[٧٠]. والقرآن واضح في هذا الأمر، فإذا كانت قيم التعارف تقوم على أساس «الندية» و«الشراكة»، فإن الأمر يتعلق بالتعامل مع جميع البشر، «سواءٌ أسلم الناس أم لم يسلموا، وهذا مقتضى ومنطق الاستباق في الخيرات، ومقتضى الدعوة بالحسنى إلى الحسنى، وهو أيضًا مقتضى قوله صلوات الله وسلامه عليه: إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم، فقبول الآخر على ما هو عليه، والتعامل معه بالمعروف والشراكة، هو سر قوة الإسلام، وقوة معنى الأمّة فيه»[٧١].

ضمن هذا المنظور، لا يجد السيد من جدوى للحديث عن خصوصية وضع غير المسلمين، أو تحديد وضع معيّن للمرتد وحقوق الإنسان في الإسلام، حتى أنه يذهب إلى القول إن نظام أهل الذمّة وتحديد وضع المرتد، والقيود التي قيدت بها المرأة في الإسلام هي في أكثر وجوهها اجتهادية لا قرآنية[٧٢]. ولذلك، فإن «الظروف التاريخية» و«الأوضاع السياسية» أدّت دورًا كبيرًا في التمييز تجاه أولئك الأطراف؛ فبالنسبة إلى غير المسلمين، أدّى نظام أهل الذمّة إلى إلحاق «الحيف» بهم، وإحاطة وضعهم بنوع من « التوجس». ولكن على الرغم من ذلك، فإنهم تمتعوا بحرية دينية واجتماعية، كما أن التوجس والحيف بقيا في حدود بعض الأوضاع الطارئة، ولم يتحولا إلى «سياسة مقررة»، ولا سيما أن المسيحيين كانوا أكثرية في بلاد الشام ومصر إلى عهد الحروب الصليبية[٧٣]. أمّا المرتدون، فقد تعرضوا لـ«ظلم» كانت أسبابه «غير دينية»، بقدر ما كانت «ناجمة عن ضغوط اجتماعية ومحافظة»[٧٤]، حتى أن السيد يؤكد أن الإعدامات التي حصلت لأسباب دينية تكاد لا تزيد على عدد أصابع اليدين، الأمر الذي يعكس

(٦٦) رضوان السيد، «منظومة القيم والحياة الأخلاقية في الرؤية الإسلامية،» **التسامح**، العدد ٢٨ (خريف ٢٠٠٩)، ص ١٤.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٦٩) رضوان السيد، «القرآن والتاريخ: الرؤية القرآنية في الأمم والحضارات،» **التفاهم**، العدد ٣٢ (ربيع ٢٠١١)، ص ١٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٧١) رضوان السيد، «الأمة والانتماء والمشروع: الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم،» **التسامح**، العدد ٢٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ٤٠–٤١.
(٧٢) رضوان السيد، «التعدد والتسامح والاعتراف: نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التاريخية،» **التسامح**، العدد ١٢ (خريف ٢٠٠٥)، ص ١٤.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

أهمية احترام حرية الرأي «حتى في المسائل الدينية والتعبدية»[٧٥]. ولذلك، يأخذ السيد على الفقهاء أنهم لم يتقدموا في مسألة الردّة، وأنهم كانوا يطالبون بما لا يطالب به القرآن الكريم، وذلك بسبب سيطرة هواجس «التبشير» على تفكيرهم؛ فالقرآن الكريم يكرر دائمًا الاحتكام إلى «الحرية الدينية، ولا يشترع عقوبات دنيوية على المرتد»[٧٦].

أما بالنسبة إلى مسألة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومدى ملاءمته للقيم الإسلامية، فإن السيد كعادته لا يقول بالتوفيق فحسب، بل إنه يرجع حجج الإسلاميين الإحيائيين بمحاولتهم إنشاء إعلان إسلامي خاص بحقوق الإنسان، وأن الإعلان العالمي يؤسس مبادئه على «الحق الطبيعي» للإنسان، والإسلام يعتبر ذلك تأليهًا له لأن تلك الحقوق تكليف من الله عز وجل ولا علاقة له بطبيعة الإنسان. يرجع ذلك كله إلى أن المسلمين فقدوا الثقة بالأمم المتحدة في منتصف القرن العشرين، وذلك بسبب إقرارها تقسيم فلسطين، واستيلاء الإسرائيليين على ضعف المساحة التي أُعطيت للعرب، ناهيك بعدم تنفيذ القرارات إلّا إذا أرادت الدول العظمى ذلك، الأمر الذي زاد من التشكيك في كل ما هو عالمي. والمشكلة بالنسبة إلى السيد «تكمن في النظر إلى القيم الإنسانية العالمية (ورمزها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) باعتبارها قيم الآخر المسيحي أو الغربي. وهي في أحسن الحالات (نسبية)، وخاضعة لإعادة النظر في كل مرة استنادًا إلى سلوك المؤسسات الدولية، وسلوك القوى الكبرى الغربية، تجاه قضايا العرب والمسلمين»[٧٧].

على الرغم من ذلك كله، فإن السيد لا يخفي تفاؤله الحذر من أن هناك تقدمًا لجهة الاحتكام إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وانتشار الجمعيات والمنظمات التي تعمل من أجل ترسيخ قيم حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي؛ فهناك، كما يسمّيها، «بدايات إرادةٍ» لتحمّل المسؤولية مع العالم عن الأمن والاستقرار والتقدم، وإن تكن بدايات حافلة بالشكوك والتحفظات، ولم تصل بعدُ إلى الآفاق التي وضعها الشاطبي للقيم والإسلامية بوصفها قيمًا إنسانية واحدة[٧٨].

خاتمة

– لا يمكن تجاوز الخلافات بين الاتجاهين الخصوصي والعالمي بالعودة إلى النصوص الدينية، لأن كلا الاتجاهين يستند إلى آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة والتجربة الإسلامية العريقة في تأكيد تفسيراته ورؤيته التي يريد أن يرى الإسلام والمسلمون اليوم من خلالها. وقد وصل الأمر إلى أن جميع المختلفين في فهم الوضع الذي يجب أن يكون عليه نظام الحكم في الإسلام في العصر الحالي، يستندون إلى الآيات نفسها، على الرغم من أن اختلافهم قد يصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض، وهو ما يعني في النهاية أنه لا بد من فهم الاختلاف بين الاتجاهين عبر تفحّص الرؤية السياسية والثقافية لكل فريق، بالإضافة إلى الخلفيات الاجتماعية والنفسية للمواقف التي يقدمها كل اتجاه.

فالاتجاه الخصوصي يكتسب مشروعية أطروحاته من اعتقاد أغلبية المسلمين بأن الدين الإسلامي هو الذي سيخلّصهم من الظلم والقهر اللذين تفرضهما عليهم الأنظمة الاستبدادية القائمة، وهو الذي سيساعدهم

(٧٥) السيد، «التعدد والتسامح والاعتراف،» ص ١٦.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٧٧) السيد، «الإنسان وحقوقه لدى المسلمين،» ص ١٧.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

على تبوُّؤ مكانة مرموقة بين الأمم. وما دامت الشعوب العربية والإسلامية تعاني مشكلات كبرى تتعلق بالأمية والفقر والبطالة والتخلف، فإنها شعوب مؤهلة لأن تسيطر عليها فئة «العلماء المؤهلين»، خاصة إذا كانت الوسيلة هي «تطبيق الشريعة الإسلامية»؛ فالاتجاه الخصوصي يقدم الحل على أن يكون المفتاح في يد رموزه فقط، وأن تكون السلطة في الحكم والتشريع والحل من نصيبه، وليس على العامة سوى الطاعة، أو كما يقول العوا: «وشأن العامة – حين يجد الجد – أن ينزلوا عند ما يبينه العلماء، ويلتزموا به، لا أن يطاولوهم، ويجادلوهم»[٧٩].

هكذا تتضح المعادلة: فالدولة تعني الشرعية، وتطبيق الشرعية مسؤولية العلماء المؤهلين، والعلماء المؤهلون هم العوا ومن يتفق معه في الرؤيا، وتطبيق الشريعة هو الوسيلة لوصولهم إلى السلطة. وهذا ما يفسر توق رموز الاتجاه الخصوصي للسلطة؛ فالعوا رشح نفسه لرئاسة الجمهورية وشغل منصب مستشار الرئيس السابق محمد مرسي.

أما الاتجاه العالمي، فإنه إذ يؤكد ملاءمة قيم الإسلام وتوافقها مع القيم الإنسانية العالمية، ويعبّر عن انفتاحه الدائم على تلك القيم والبحث عن المشتركات، فإنه لا يميل إلى إعطاء «السلطة» أهمية كبيرة في رؤيته للإسلام المعاصر. ولذلك، نجد أن السيد أهتم كثيرًا بإعطاء السلطة لـ«الأمة»، أي الناس، وأن هذا هو الأمر في النصوص الإسلامية، وفي التجربة الإسلامية المبكرة، في حين أعطى العوا الأولوية لتطبيق الشريعة الإسلامية، أي للعلماء الذين يشرفون على التطبيق، وهذا ما يعتبره السيد تراجعًا كبيرًا ستعاني الأمّة نتائجَه كثيرًا. فمركز السلطة عند العوا هو العلماء المؤهلون، وعند السيد هو الناس أو الأمّة أو الإجماع، أي إن السيد يعطيهم السلطة بينما يطلب منهم العوا الطاعة والالتزام بتعاليم العلماء، ومعرفة حدودهم.

إن الاتجاه الخصوصي، وبحجة المحافظة على الهوية، يحمل في داخله نزوعًا تسلطيًا، ويتجاهل مقولة الإنسان وتكريمه واستخلافه التي قال بها القرآن الكريم، لمصلحة فئة محددة، وكأنه يريد بناء نظرية سلطوية كهنوتية تذكّرنا بالعصور الوسطى المسيحية، أو بنظام الحكم في جمهورية إيران الإسلامية.

يضاف إلى ذلك أن عدم إيمان الاتجاه الخصوصي بالناس ومصالحهم، وتركيزه على السلطة وتطبيق الشريعة، هما ما دفعا العوا إلى التأكيد ذات يوم أنه لا يؤمن بالثورة كوسيلة لتحرر الشعوب ووصولها إلى الحكم، لأن الثورة تسمّى في فقهنا «فتنة»، والعلماء القدماء قالوا «جور سنة خير من فتنة ساعة»[٨٠]، ولذلك اعتقد العوا أنه إذا كانت «الديمقراطية صنعتها الشعوب الغربية بالقوة وأخذتها عن طريق الثورات، ولم يقدمها إليهم أحد على طبق من فضة، فإن الشعوب الإسلامية تصل إلى تحقيق الديمقراطية بطريقة سلمية، لأنه لمّا الشعوب الأوروبية عملت ثورات، وفتنًا، ومصائب حتى تحقق الديمقراطية لم يكن هناك نموذج أو مثال يطوَّر ويقلَّد ويؤخذ منه...، أنها الشعوب الإسلامية الآن لن تحتاج إلى مثل ما احتاجت إليه الشعوب الأوروبية»[٨١]. بناء على ذلك، فإن على الرغم من أن الثورات العربية اليوم فاجأت الكثيرين، فإنه لم يكن ثمة من كان لا يرغب فيها، بغية الوصول إلى الحرية، فالجميع كان يتمناها، ولكنه كان يعتقد أنها بعيدة

(٧٩) العوا، **الحق في التعبير**، ص ٧٥.
(٨٠) مقابلة تلفزيونية أجرها د. حامد الأنصاري مع محمد سليم العوا، ضمن برنامج «الشريعة والحياة» تحت عنوان «الإسلام والديمقراطية»، قناة الجزيرة، تاريخ ٣٠/ ٥/ ١٩٩٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

المنال. أمّا الاتجاه الخصوصي، فإنه يفاجئنا بأنه ألغاها من كل حساباته واعتبرها فتنة، وهذا يعني أنه لن يقبل بنتائجها إلّا إذا أوصلت «العلماء المؤهلين» إلى السلطة.

– من الواضح أن الاتجاه الخصوصي لا يهتم كثيرًا ببناء آرائه ومواقفه عن طريق الاستئناس بالعلوم الإنسانية المعاصرة؛ فهو يفهم النصوص الدينية ويفسرها بالعودة إلى النصوص نفسها، أو إلى التجربة الإسلامية وآراء بعض الفقهاء، في حين نجد أن الاتجاه العالمي يهتم كثيرًا بقراءة النصوص الدينية في ضوء ما أنجزته العلوم الإنسانية المعاصرة التي تقول اليوم إن هناك «قيمًا إنسانية عالمية» **أولًا**، وهي التي تربط بين ازدهار الشعوب والحرية **ثانيًا**. وإذا كان الاتجاه الخصوصي يستبعد تلك الفكرتين على الرغم من إمكان استخراجهما من النصوص الإسلامية بسهولة، فإن الاتجاه العالمي لا يكتفي باستخراجهما بل يبحث أيضًا في إمكان تحويلهما إلى قيم عالمية. والاتجاه الخصوصي يريد إغلاق العالم الإسلامي، ومنع أي تأثير قادم من الخارج – على الطريقة السوفياتية – وهذا الإغلاق لا يمكن إدامته وتحصينه إلّا بتخويف الشعوب الإسلامية على هويتها، وتهويل المخاطر التي تنتظرها من الآخر. وغني عن البيان أن العلوم النفسية المعاصرة تبيّن بوضوح أن الخوف يؤدي إلى الضعف وعدم القدرة على التفكير والتركيز، ونشوء شخصية منقادة لا تميل إلى تحمل المسؤولية، بل تفضل أن يتحمل مسؤوليتها أشخاص آخرون يتولون قيادتها. وهذه النقطة كثيرًا ما اشتغلت عليها الأنظمة الاستبدادية.

في المقابل، توضح العلوم الإنسانية المعاصرة أن لا تنمية من دون حرية[٨٢]، ولا تقدمَ من دون حرية، ولا عدالة من دون حرية، ولا مساواة من دون حرية... إلخ؛ فالحرية هي القيمة الأساسية التي لابد من البحث عنها داخل الإسلام وفي التجربة التاريخية الإسلامية، وهي موجودة بقوة، ولكن الإنسان لا يجد إلّا ما يريد أن يجده.

– يضاف إلى ذلك أننا نلاحظ على الاتجاهين اختلافهما في رؤيتهم لدور المثقف في الحياة العامة؛ إذ من الواضح أن الاتجاه العالمي يؤمن بدور «فوكوي» للمثقف ينطلق من أن عليه أن يعيد تشكيل الحقائق في وعي الناس، ويدفعهم إلى التفكير النقدي حتى في أكثر البديهيات رسوخًا في أذهانهم؛ فالمثقف اليوم هو الذي يبدع طرقًا جديدة لتساعد على حل مشكلات قديمة، وهو الذي يعيش هموم الناس حتى أكثر من الناس أنفسهم. ولذلك نجد أنصار هذا الاتجاه يطرحون فهمًا مختلفًا لنظام الحكم في ديار الإسلام، ويبدعون في استخراج معان عالمية من النصوص القرآنية، وفي الكشف عن أوهام وأمراض «الهوية»، وعن السلطة الخفية الموجودة في خطابات بعض الرموز الدينية. وفي المقابل، فإن رؤية الاتجاه الخصوصي لدور المثقف هي رؤية تقليدية خطابية بطولية، تقوم على تصوّر أن المثقف هو الذي عليه أن يعظ المجتمع ويرسم له الطريق الصحيحة، وما على الناس سوى الانبهار به وتنفيذ توجيهاته؛ فالأول هو الذي يتيح للناس أن يعبّروا عن أنفسهم ويبنوا مستقبلهم، والثاني يحاول السيطرة عليهم والنطق باسمهم، ولذلك يمكن تصنيف الاتجاه الثاني بـ «الاتجاه الشعبوي»، والشعبوية هي اتجاه في التفكير منتشر لدى بعض المثقفين، يقوم على قول كل ما يرضي الناس العاديين، ويجاري أحلامهم السياسية، وأوهامهم الأيديولوجية، عبر دغدغة مشاعرهم الدينية والقومية، وذلك بغية الهيمنة عليهم ، وقيادتهم إلى الوجهة التي يريدها المثقف من دون أي اهتمام بجوهر الثقافة، ألا وهو «النقد».

(٨٢) إمارتيا صن، **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٣٠٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤).

معتز الخطيب*

الفقيه والدولة في الثورات العربية(١)

معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة

تقوم هذه الدراسة على أطروحة مركزية بَلْورها الكاتب سنة ٢٠٠٨، وهي أن مشكلات الفقه الإسلامي المعاصر ناتجة من علاقته بالدولة الوطنية الحديثة التي شكّلت قطيعة مع الموروث الفقهي، ولذلك انقسم الفقهاء في مواجهة متغيرات السلطة إلى ما اصطُلح عليه بالفقيه الحركي والفقيه التقليدي. والكاتب يرى في هذا البحث أن تلك القسمة أخذت مع الثورات العربية شكلًا أكثر وضوحًا في الانقسام بين فقيه الثورة وفقيه الدولة.

تعالج الدراسة فكرتَها من خلال ثلاثة محاور، يقدم الأول منها قراءة للفتاوى والخطب والبيانات الصادرة في أثناء الثورات العربية في دولها الخمس، ويوضح كيف شكّلت الفتوى ميدانًا للصراع بين مختلف الأطراف مع الدولة ومع الثورة، وكيف شكّلت المؤسسة الدينية الرسمية أحدَ أهم أدوات «الدولة» لضبط الجماهير الثائرة عبر سلطة الخطاب الديني، وخصوصًا الفتوى والخُطبة واللقاءات التلفزيونية.

يقدّم المحور الثاني إطارًا تفسيريًّا لهذا الافتراق بين فقهاء الدولة وفقهاء الثورة يقوم على مسألتين: الأولى: السياق التاريخي لتَشكّل الدولة الوطنية الحديثة في منطقة الشرق الأوسط، وعلاقتها بالدين والصراع على السلطة. والثاني: معرفة الفقه السياسي الإسلامي الذي يُشكّل البنية العميقة للخطابات الفقهية المختلفة ولمواقف التيارات الإسلامية.

أما المحور الثالث، فيسعى إلى نقد وتحليل مضامين تلك الفتاوى والمواقف بالاستناد إلى مرجعيتها الفقهية، ليوضح كيف أن كلا الفقيهين، التقليدي والحرَكي، تجَاوز حدود الفقه التراثي المعروف، بما يجعل منهما نموذجين جديدين بالإضافة إلى النموذج التراثي الذي أُنجز في مرحلة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة. وتتضح جدّة هذين النموذجين من خلال التغييرات التي طاولت عملية الفتوى نفسها من لحظة صَوغها ووظيفتها إلى لغتها ودور المفتي وحدود عمله.

* باحث سوري معني بالفكر الإسلامي، ومُعِد برنامج «الشريعة والحياة» في قناة «الجزيرة» الفضائية.

(١) هذه الدراسة نسخة مختصرة من دراسة أوسع أنجزها الباحث بفضل منحة بحثية من «منتدى الدراسات العابرة للأقاليم» (Forum Transregionale Studien) في برلين.

مقدّمة

يؤلف «الفقه» مجموعة من الأحكام والاجتهادات المبنية على أصول وقواعد متماسكة تشكل ما يمكن أن نسميه «النظام الفقهي»، وهو نظام يقوم على أساليب تعليل واستنتاج وبرهان وحِجاج متميزة تطورت عبر القرون[٢]. وبحسب المعنى المتداول، تُشكل «الشريعة» جوهرَ هذا الفقه، وهي مصطلح قديم لكنه اكتسب بُعدًا جديدًا مع «الإحيائية الإسلامية» منذ خمسينيات القرن العشرين، ثم شاع منذ الثمانينيات ضمن شعار «تطبيق الشريعة» الذي رفعته حركات ما سُمّي «الإسلام السياسي». والفقه والشريعة يُعبّران عن «خطاب شامل» يغطي مختلف مناحي الحياة (الشعائر، والآداب، والأحكام المتعلقة بجوانب النشاط الإنساني، وأنواع الحقوق والواجبات وغيرها).

يَرجع تَبَلْوُر مصطلح «الفقيه» إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول[٣]، وفي منتصف القرن الثالث جرى الحديث عن المذاهب الفقهية التي نَضِجت واكتملت في حدود منتصف القرن الرابع للهجرة، حين تَكَوّنت لها سلطة ونفوذ على الأتباع، وهو ما عُرف بالسلطة المذهبية أو التقليد[٤].

استمر هذا التقليد المذهبي (المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي) حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي الذي شهد احتلال معظم العالم الإسلامي، وهو ما أوجد تغيرات جذرية في السلطة والمجتمع، وتحديات لدور الفقه في التشريع ولسلطة الفقيه في المجتمع والدولة. كما أن الاحتكاك بالحداثة الغربية والتأثر ببعض أفكارها أوجدا قناعة لدى البعض بأن كتب الفقه الموروث لم تَعد كافية لمعالجة هذا الواقع الجديد، فنشأ جدال كبير بين دعاة التقليد المذهبي ودعاة الاجتهاد وتَجَاوُز المذاهب، لكن جهود السلفيين والإصلاحيين توحّدت على رفض التقليد عامة والتقليد المذهبي خاصة، فنشطت الكتابات في ضرورة الاجتهاد، وهو ما أحدث تغيرات كبيرة في الفقه والفتوى مع الدخول في عوالم «الدولة الوطنية» التي ورثت «الخلافة الإسلامية» في مرحلة ما بعد الاستعمار، وفيها انقلب عالَم الفقيه عمّا كان سائدًا من الناحية التاريخية وعمّا هو مسطور في تراثه ومصادره، وهو ما أدى إلى نشوء نشاط فقهي جديد يحاول مواكبة هذه المتغيرات والتواؤم معها[٥]، كما أدى إلى بروز أشكال ونماذج مختلفة من الفقهاء والمفتين لم يكن عامتهم – بالضرورة – أوفياء للتراث الفقهي أو ممتثلين لشروطه ومنطق اشتغاله. إن جانبًا كبيرًا من هذه التغيرات يرجع إلى سؤال السلطة والدولة وموقف الفقهاء منها وعلاقتهم بها ودورهم فيها أو في مواجهتها.

تُقدّم الثوراتُ العربية التي بدأت منذ سنة ٢٠١٠ وحتى تاريخ كتابة هذه الدراسة، حالة نموذجية لقراءة الفتاوى الصادرة خلالها وتحليلها لجهة ما تعكسه من مسائل عدة، مثل: الفقيه ووظائفه في الواقع الحالي، وطرائق استثمار المعرفة الفقهية اليوم من فقهاء مختلفي التوجهات والتكوين والرؤى على خلفية اختلاف المواقف من الدولة القائمة من جهة، وعلى خلفية وعيهم بحدود دورهم ووظائفهم من جهة أخرى.

---

(٢) انظر في بيان معنى النظام الفقهي والفرق بينه وبين النظرية، في: معتز الخطيب، «النظرية الفقهية والنظام الفقهي،» **التفاهم** (مسقط)، العدد ٣٥ (٢٠١٢).

(٣) انظر في تأريخ ظهور مصطلح الفقيه: محمود غازي، «الفقيه: دوره وآليات عمله،» ورقة قدمت إلى: «الفقه الإسلامي والمستقبل: الأصول المقاصدية وفقه التوقع،» (الندوة الثامنة التي نظمها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ٤-٧/ ٤/ ٢٠٠٩).

(٤) انظر: وائل حلاق، **السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**، ترجمة عباس عباس؛ مراجعة فهد بن عبد الرحمن الحمودي (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ٢٤.

(٥) انظر المسارات العامة لهذا النشاط في دراسة سابقة: معتز الخطيب، «الفقيه والفقيه المعاصر: دوره وعمله وإنجازاته»، ورقة قدمت إلى: «النظرية الفقهية والنظام الفقهي،» (ندوة نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ٧-١٠/ ٤/ ٢٠١٢).

وتتلخص هذه الأسئلة جميعًا في عنوان عريض هو معضلة الفقيه في ظل الدولة الوطنية الحديثة.

تقوم هذه الدراسة على ثلاثة محاور، يقدم **الأول** منها قراءة للفتاوى والخطب والبيانات الصادرة في أثناء الثورات العربية، ويوضح كيف شكّلت الفتوى ميدانًا للصراع بين مختلف الأطراف مع الدولة والثورة. ويقدم المحور **الثاني** إطارًا تفسيريًّا لهذا الافتراق بين فقهاء الدولة وفقهاء الثورة، في حين يسعى المحور **الثالث** إلى نقد وتحليل مضامين تلك الفتاوى والمواقف بالاستناد إلى مرجعيتها الفقهية نفسها لبيان حجم الارتباك الذي يعانيه كلٌّ من فقيه الدولة وفقيه الثورة في التعامل مع «الدولة الوطنية الحديثة».

قبل الشروع في محاور الدراسة، لا بد من توضيح أن عنوان «الفقيه والدولة» جاء للتعبير عن جوهر الإشكالية محلّ البحث – وهي معضلة الفقيه في ظل الدولة – فإنما نريد بالفقيه هنا معنىً أوسع من معناه الاصطلاحي، فالمقلّد لمذهب معيّن لا يُسمى فقيهًا في الاصطلاح، وعليه فإن الفقيه هنا يشمل المفتي أو من أُوكلت إليه مهمة الإفتاء في «الدولة الوطنية» حتى لو لم يكن من أهلها بحسب الاصطلاح الفقهي، ويشمل كذلك المفتين الآخرين من خارج المؤسسة الدينية الرسمية، وهو ما دفعنا إلى العدول عن القول «المفتي والدولة»؛ لأن المفتي صار كالعلَم على المفتي الرسمي.

يأتي التركيز على الفتوى هنا لأنها المعبِّر الحقيقي عن النشاط الفقهي بما يتضمنه من استثمار للموروث الفقهي في الواقع محلّ البحث، وفي ظل مؤثرات سياسية وعلمية وشخصية تجتمع في شخص الفقيه، فلا يمكن تَصَوُّر الفتوى مجردةً من دون منتِجها ودوافعه والسياق الذي يُفتي فيه وله، ومن دون المرجعية التي يَنهل منها. فالفتوى هي خلاصة الدور المنوط بالمفتي أداؤه من جهة مضمونها وتوقيتها والمخاطَب بها، فهي فتوى تَصدر لحاجة أو غاية محددة في زمن محدد تطلبُ فعلًا محددًا يُراد من الجمهور الامتثال له بوصفه حكمَ الشرع. ومن هنا تتلاشى المسافة الفاصلة بين فتوى المفتي ورأيه الشخصيّ لتبدو كل الأقوال الصادرة عن هؤلاء الفقهاء/ المفتين «حكم الشرع» الواجب الامتثال له، وهذا الذي يجعل من فتاواهم محل بحث وتحليل؛ لأن آراءهم الشخصية – إن وُجدت – لا خصوصية لها في هذا السياق، إذ تفقد بذلك سلطتها ومكانتها في الصراع السياسي، ثم إن منطوق الفتاوى والنصوص التي درسناها هنا لا تعترف بمواقف شخصية وإنما تنص صراحة على أنها إنما تعبّر عن موقف الشرع نفسه.

الفتوى والثورة والدولة: فتاوى الدولة وفتاوى الثورة

شكّلت المؤسسة الدينية الرسمية إحدى أهم أدوات «الدولة» لضبط الجماهير الثائرة عبر سلطة الخطاب الديني، وخصوصًا الفتوى والخُطبة واللقاءات التلفزيونية مع المشايخ الذي يعبّرون عن موقف الدولة ويمتثلون لتوجيهاتها، في مقابل فتاوى وخطب أخرى مناهِضة لها، وهو ما جعلنا أمام خطاب ديني وفقهي منقسم تجاه الفعل الثوري الجماهيري والنظام الحاكم من جهة، وأمام أنماط مختلفة من «استثمار» الدين في المجال السياسي والصراع مع (أو على) الدولة من جهة أخرى.

يرجع هذا الاستثمار السياسي للدين إلى عوامل عدة: **أولها** السلطة التي يتمتع بها الدين نفسه في معظم المجتمعات الثائرة؛ فحتى تونس التي غَلَبت عليها العلمنة في العقود الأخيرة استنجدت بالمفتي لبيان حكم الانتحار في الشريعة، فالفتوى التي تجسد سلطة الحلال والحرام لا تزال تحظى بمكانة رئيسية حتى لدى المسلمين المحافظين عامة، وإن يكونوا غير متدينين، وهو ما توضحه برامج الفتوى المباشرة عبر الفضائيات وشرائح المتصلين السائلين، و**ثانيها** أن شرائح واسعة من الثائرين كانوا من المصلين، وهو ما

جعل من يوم الجمعة يومًا ثوريًّا؛ بما وفره من حشْد ومن خطبة دينية تحولت إلى خطاب سياسي في كثير من الأحيان كما شهدنا في عامة الدول الثائرة، وتوزعت بين التعبئة والتهدئة، باستثناء تونس التي كانت فيها الثورة مفاجِئة وسريعة، و**ثالثها** أن الأنظمة أرادت أن توفر خطابًا إسلاميًّا مؤيّدًا في مواجهة خطاب الإسلام السياسي المعارِض كأداة فكرية إلى جانب أداة القمع.

الثورة التونسية: فتاوى الانتحار احتجاجًا

في تونس أثارت حادثة إحراق البوعزيزي نفسه مواقف فقهية عدة امتزج فيها الهوى السياسي بالحكم الفقهي؛ فقد أصدر مفتي تونس عثمان بطيخ فتوى تعتبر أن «الانتحار ومحاولته جريمة وكبيرة من الكبائر»، وأن من يفعلها «لا يصلي عليه الأفاضل من الناس؛ استنكارًا لِمَا صدر عنه وزَجْرًا لغيره»، وأنه «على المرء أن يكون عاقلًا مسيطرًا على انفعالاته، متغلّبًا على الصعاب بالصبر والجد والاجتهاد»[٦]. هذه الفتوى لا تتجاوز فعل «المنتحر» بل تعزله عن السياق، فالانتحار وقع نتيجة اصطدام بنظام الدولة. ثم إن الفتوى تتجاوز «بيان حكم الواقعة» إلى بثّ رسائل «توجيهية» للمؤمنين مُفادها الصبر، وتُحمِّلهم المسؤولية الكاملة بأن يسيطروا على انفعالاتهم ويكونوا «عقلاء». الحكم نفسه نجده لدى مفتي السعودية عبد العزيز آل الشيخ الذي انتقد «من يطبّل ويعظم هذه الممارسة»، واعتبره «من ضعفاء الإيمان والنفوس»[٧]، وهي إشارة مبهمة إلى يوسف القرضاوي الذي عَذَر البوعزيزي بأنه لم يكن حرًّا حينما أَقْدم على إحراق نفسه، وحمّل المسؤولية الكاملة لـ«الأنظمة الطاغوتية» التي «جعلت هذا الشعب يعيش في أزمة نفسية»، ثم دعا اللهَ له بأن يمنحه العفو والمغفرة، ودعا المسلمين عامةً بأن يشفعوا لهذا الشاب عند الله؛ «لأنه تَسَبّب في هذا الخير في إيقاظ الأمّة»[٨].

أما شيخ الأزهر فكان شديد الحذر؛ إذ أصدر بيانًا يوضح أن الإسلام «لا يبيح للإنسان أن يُزهق روحه كأسلوب للتعبير عن ضيق أو احتجاج أو غضب»[٩]. لكن هذا البيان يسكت أيضًا عن السياق والوسائل «المشروعة» للاحتجاج والتعبير عن الغضب؛ فمن المقرَّر في «آداب الفتوى» أن على المفتي أن يُرشد المستفتي إلى «البدائل» المباحة التي تغني عن الوسائل المحرمة.

الثورة المصرية: وعود الإصلاح

وفتاوى «الشرع»

في الثورة المصرية نشطت الفتاوى بشكل أكثر وضوحًا وكثافةً وتَتَابُعًا؛ نظرًا إلى تدين الشعب المصري، وإلى الحضور القويّ للمؤسسة الدينية ممثلةً في مؤسستي الفتوى والأزهر، وإلى دخول «الفتاوى» إلى ميدان الثورة وتَجَاذباتها. ألقى مبارك خطابه الثاني بتاريخ ١/ ٢/ ٢٠١١، خيّر فيه الشعب «ما بين الفوضى والاستقرار»، وأعلن تشكيل حكومة جديدة وإجراء حوار مع القوى السياسية. وفي اليوم اللاحق ظهر

(٦) نُشرت فتوى المفتي في: **الصباح** (تونس)، ٨/ ١/ ٢٠١١.
(٧) كلام مفتي السعودية في: **الحياة** (لندن)، ٢١/ ١/ ٢٠١١، ونقلته صحيفة **الوسط** البحرينية، في التاريخ نفسه.
(٨) كلام يوسف القرضاوي جاء في برنامج «الشريعة والحياة» (قناة الجزيرة، تاريخ ١٦/ ١/ ٢٠١١)، ثم أصدر بيانًا نُشر بتاريخ ١٩/ ١/ ٢٠١١.
(٩) تصريحات شيخ الأزهر نُشرت على لسان المتحدث الرسمي باسمه محمد رفاعة الطهطاوي، في: **الشرق الأوسط**، ٢٠/ ١/ ٢٠١١.

شيخ الأزهر أحمد الطيب(١٠) وقال: «إن استمرار هذه المظاهرات بعد كل هذه الضمانات التي قيلت [يقصد خطابَ الرئيس مبارك] هي دعوة من أجل الفوضى»، وإن الوجود في المظاهرات «حرام؛ لأنها تُعَد خروجًا على الدولة وعلى النظام وعلى الجماهير»، ثم اعتبر أن مَن يُفتي ويدعو إلى التظاهر هم «دعاة على أبواب جهنم»، وهي إشارة إلى القرضاوي الذي دعا المصريين إلى تظاهرة مليونية يوم الجمعة في ميدان التحرير، وأفتى بأن مَن قُتلوا على أيدي أجهزة الشرطة والأمن هم «شهداء»(١١).

في التوقيت نفسه ظهر مفتي الجمهورية علي جمعة على الفضائيات المصرية ليؤكد المعنى نفسه، بل إنه أباح للناس تَرْك صلاة الجمعة التالية خشية الفتنة، يريد بذلك أن يقطع الطريق على المليونية التي دعا إليها القرضاوي، وقال: «إن القرضاوي يعيش في قطر بجوار قناة الجزيرة ويستمع إليها»(١٢). ثم ظهر المفتي على قنوات أخرى(١٣) يتحدث عن «فتنة عمياء» وأن التظاهر محرّم لأنه «خروج على الشرعية»، وأن تونس «لم تحقق شيئًا من هذا الهياج» - يقصد الثورة - وأنه «تَبَين أمام العالم كله أن الشعب مع مبارك»، ثم حيّا الرئيس مبارك لأنه مدّ يده بالحوار، وطالب المتظاهرين جميعًا بأن ينسحبوا من ميدان التحرير.

يشير توقيت هذه الفتاوى ومضمونها إلى تطابق تام بين كلامي شيخ الأزهر ومفتي الجمهورية من جهتين: جهة موافقتهما التامة لخطاب الرئيس مبارك وموقف السلطة القائمة من الثورة، وجهة تحاشي كلٍّ منهما الدخول في مناقشة فقهية لدعوة القرضاوي للتظاهر أو الرد على حججه الفقهية، وإنما اكتفيا بمجرد الإحالة إلى عوامل «سياسية» خارجية.

الثورة الليبية: إرادة «الشرع» وإرادة «القذافي»

بدأت الثورة الليبية بتاريخ ١٧/ ٢/ ٢٠١١ وأشعلت معها جدلاً فقهيًّا؛ إذ أيّد الصادق الغرياني(١٤) الثورة منذ بدايتها، وأفتى بـ«وجوب نصرة المتظاهرين»(١٥)، ثم ظهر في تسجيل مصوّر يجيب فيه عن ثلاثة أسئلة وجّهها إليه الثوار لبيان موقف «الشرع» منها، أيّد فيه إنشاء «المجلس الوطني الانتقالي» المراد إنشاؤه(١٦). وفي ٢٨/ ٢/ ٢٠١١ نُشرت فتوى للشيخ بأن «الخروج على القذافي واجب؛ لسفكه الدماء واستعانته بالمرتزقة»، وأن «المظاهرات السلمية أمر بالمعروف ونهيٌ عن المنكر»(١٧). أيد القرضاوي المظاهرات مجددًا(١٨)، ثم خصص خُطبة كاملة للثورة الليبية في الدوحة جاء فيها أن «من واجب الأمة أن تطلب حقوقها وأن تقول للظالم: يا ظالم»(١٩).

---

(١٠) على «الفضائية المصرية» عبر اتصال هاتفي بتاريخ ٢/ ٢/ ٢٠١١.
(١١) أفاض يوسف القرضاوي في دَفع تهمة «الخروج» عن مثل هذه الاحتجاجات في حلقة خاصة في برنامج «الشريعة والحياة» (قناة الجزيرة، تاريخ ١٤/ ٢/ ٢٠١١).
(١٢) كلام المفتي جاء يوم الأربعاء بتاريخ (٢/ ٢/ ٢٠١١) عبر قناة «دريم» المصرية في برنامج «واحد من الناس».
(١٣) ظهر على قناة «النيل»، وعلى قناة «الحياة» برنامج «الحياة اليوم».
(١٤) الغرياني فقيه مالكيّ، وُلد سنة ١٩٤٢، حصل على دكتوراه في الفقه المقارن من جامعة الأزهر سنة ١٩٧٩ عن أطروحته «الحكم الشرعي بين النقل والعقل»، عمل لسنوات طويلة في العمل الأكاديمي، وله مؤلفات عديدة في الفقه وغيره.
(١٥) في تصريح له عبر قناة «الجزيرة» بتاريخ ٢٠/ ٢/ ٢٠١١.
(١٦) أنشئ «المجلس الوطني الانتقالي الليبي» بتاريخ ٢٧/ ٢/ ٢٠١١.
(١٧) نشر موقع «الجزيرة نت» تقريرًا وافيًا حول هذه الفتوى بتاريخ ٢٨/ ٢/ ٢٠١١ تحت عنوان: «الغرياني: الخروج على القذافي واجب»، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.aljazeera.net/news/pages/1ee41382-3264-4e9d-9473-0cf49ab24e5c>.
(١٨) في اتصال هاتفي من القاهرة مع قناة «الجزيرة» بتاريخ ٢٠/ ٢/ ٢٠١١.
(١٩) خطبة الجمعة بتاريخ ٢٥/ ٢/ ٢٠١١.

على الجهة المقابلة ظهر علي أبو صوّة (أحد أبرز المشايخ المؤيّدين للقذافي) عبر «القناة الليبية» ليناقش الفتاوى المؤيّدة للثورة، ويتحدث عن وجود «فتنة» و«مؤامرة خارجية»، وأن الطاعة للحاكم واجبة، ودعا إلى الصلح والمصالحة مع الحاكم، وأن «هناك مظالم ولكنّ لله تقادير» يجب أن تَنْفُذ. كان أبو صوة يَسخر من «الإخوان المسلمين» ويُسَخّف طريقتهم، ورأى أن مَن يجيزون الاستعانة بـحلف الناتو «لا ينطلقون من فتوى وضوابط الشريعة، وإنما ينطلقون من فتاوى أوباما وساركوزي وكاميرون»، وتَهَجّم على «المجلس الوطني الانتقالي الليبي»[٢٠].

لم يكن أبو صوة وحده، بل أفتى المدني الشويرف (من كبار مشايخ ليبيا، وعَمِل في السلك الديني الرسمي) بأن «لا يجوز مطلقًا» الدعوة إلى رحيل الرئيس[٢١]، ثم قال عبر القناة «الليبية»: «ما من أحد يقاتل الآن ولا يرجع إلى الصواب والصلح؛ إلا وهو كافر لا دين له». خَطَب المدني الشويرف الجمعةَ في زليتن مخاطبًا أهلها[٢٢]: «إنكم تحركتم بدافع إيمانكم، وذودًا عن حياض مساجدكم وعن حياض قائدكم»، أي معمر القذافي، وذهب في وفد شعبي إلى زليتن ليعزي الناس «باسم الدولة والقائد» في الشهداء والمفقودين جراء «قصف الناتو»، وألقى خطابًا بتاريخ ١٠/ ٨/ ٢٠١١ قال فيه: «ما عادانا العالم إلا على كلمة (القرآن شريعة المجتمع)»، ثم طالبَ بحَصر حَمْل السلاح برجال الشرطة، وفرْض حالة طوارئ، ونادى بـ«الجهاد»، وفي ختام كلمته صار يهتف بشعار: «عاش القائد .. عاش القائد»، والجمهور المحيط به يردد وراءه.

يصعب الفصل في خطاب معارضي المظاهرات بين الدواعي الدينية والحجج الفقهية من جهة، والاعتبارات السياسية - وبعضها مبهم وغامض جدًّا - من جهة أخرى، فهم يدمجون في خطابهم بين إرادة «الشرع» وحكمه وإرادة القذافي؛ حتى بتنا أمام تماثل تامٍّ بين الإرادتين أو الرؤيتين، فمخالفو النظام الليبي هم مخالفون للشرع والنصوص الدينية نفسها، ولا تحتل الحجج الفقهية مساحة كبيرة بالموازنة مع خطاب «المؤامرة» و«التدخل الأجنبي» والتهجم على المعارضين والتقليل من شأنهم وأنهم أصحاب أهواء وأغراض، والأهم أن معمر القذافي يبقى خارج أي نقد أو مساءلة لأفعاله وسياسته أو مقايسة لها بميزان «الشرع»، فأفعال معارضية وحدها المخاطَبة بأوامر «الشرع» ونواهيه، وإن وقع الاعتراف بوجود «مظالم» على الشعب فإنها سنة الله في خلقه في نظر أبو صوة، ومَن له حق يمكن أن «نأخذه» له في نظر المدني الشويرف.

الثورة اليمنية: صراع الفتاوى

كانت الثورة اليمنية أيضًا مجالًا خصبًا لصدور الفتاوى والبيانات عن جمعيات وروابط علمائية أو دينية يمنية منذ شباط/ فبراير ٢٠١١؛ لكون الدين يحظى بأهمية وتأثير كبيرين إلى جانب القبيلة في المجتمع اليمني المحافظ والمتدين، ولكثرة التشكيلات والفعاليات الدينية داخل اليمن. الاتجاه العام للفتاوى والبيانات كان مؤيّدًا للمظاهرات ومطالب الشباب، ومتوافقًا - لاحقًا - مع «المبادرة الخليجية» التي طُرحت من أجلِ انتقال السلطة وحل الأزمة، ولم يكن يمر شهرٌ من شهور الثورة إلا وتصدر فتوى أو بيان جديد، فضلًا عن خطب الجمعة المستمرة.

(٢٠) هناك عدة تسجيلات مصورة لعلي أبو صوة على موقع «يوتيوب»، والأفكار الواردة أعلاه تَرد في تسجيل مصور بتاريخ ١٩/ ٥/ ٢٠١١.

(٢١) قناة «الشبابية» الليبية في «حوار خاص» بتاريخ ٢٧/ ٧/ ٢٠١١.

(٢٢) بتاريخ ١٥/ ٧/ ٢٠١١، ونقلتها قناة «الليبية» على الهواء مباشرة.

كان من بين البيانات المؤثرة بيان للعلماء طَالَب الرئيس علي عبد الله صالح بالتنحي «لعجزه عن أداء مهامّه رئيسًا للجمهورية نتيجة الإصابات التي تَعَرض لها، داعين إلى تسليم سلطاته إلى نائبه درءًا للمفاسد وحقنًا للدماء»[٢٣]، وقد حمل البيان توقيع ١١٠ من كبار علماء اليمن ووجهاء القبائل، من بينهم اسم القاضي والمفتي اليمني البارز محمد بن إسماعيل العمراني، وهو ما شكّل صدمة كبيرة للنظام اليمني الذي يستند إلى قاعدة دينية وقَبَلية. ثم نقلت وكالة الأنباء الرسمية «سبأ» عن العمراني قوله: «لا يُقر ما ورد في ذلك البيان الذي يسعى إلى شقّ الصف وإثارة الفتنة»[٢٤]، ولكن «هيئة علماء اليمن» نشرت بيانًا آخر[٢٥] توضح فيه أن العمراني وقّع بيان التنحي وهو على فراش المرض، ثم طالَبَ بسحب توقيعه. تشير تفصيلات وملابسات توقيع العمراني ونفيه إلى عملية «تسييس» بعيدًا عن الاعتبارات العلمية والدينية الخالصة.

ومع كثرة البيانات والفتاوى التي صدرت بخصوص الثورة، بقيت «جمعية علماء اليمن» صامتة إلى حين صدور البيان الداعي إلى التنحي، فاجتمع الرئيس علي عبد الله صالح بـ«جمعية علماء اليمن»، وناشدَ العلماء الاضطلاع بمسؤولياتهم الدينية في حلحلة العقد والبحث عن حل[٢٦]، فعقدت الجمعية ما أسمته «المؤتمر العلمي» تحت عنوان: «نحو رؤية شرعية واضحة»، ثم أصدر المجتمِعون – وهم ممن انتقاهم النظام – بيانًا نص على أن الخروج على الحكام محرَّم شرعًا؛ سواء أكان بالقول أم بالفعل، وأكد البيان أن «المظاهرات والاعتصامات الحالية في الطرقات العامة والأحياء السكنية وما يحدث فيها: محرّمة شرعًا وقانونًا»، ولم ينس البيان الإشارة إلى «حرمة الاستجابة للدعوات والمخططات المُغْرِضة الداخلية والخارجية الداعية لتفريق الأمة وتمزيق الوطن»، ثم دعا البيان «من أفتى بجواز الخروج على ولي الأمر إلى تقوى الله ومراجعة أنفسهم».

يدمج هذا البيان المسائلَ الفقهية «التاريخية» بالاعتبارات السياسية والانحياز إلى جهاز الدولة، فالبيان يطابق رؤية النظام اليمني للمظاهرات ويكاد ينفي عنها صفة «السلمية» حين «يدعو جميع الأطراف إلى رفع المظاهر المسلحة حقنًا للدماء وتحقيقًا للأمن والاستقرار»، وحين «يدعو ولي الأمر إلى العمل على إزالة المظالم والتوجيه بسرعة البتّ فيها»، وحين يعتبر أن «قيام الجهات الأمنية بمسؤولياتها هو جهاد في سبيل الله» على الرغم ممّا تَرَتّب عن ذلك من سفك للدماء واعتداء على الحرمات، هكذا تندمج سبيلُ الدولة والنظام بسبيل الله من دون أي فرق أو تمييز في نظر «جمعية علماء اليمن» الرسمية!

أثار هذا البيان ردودًا عدة، منها ردّ القرضاوي الذي صاغ بيانًا جمع فيه بين الحجج الفقهية والنصية وبين الاعتبارات الحديثة للدولة[٢٧]، فأوضح فيه أن بيان «جمعية علماء اليمن» أغفل الكثير من «الحقائق والمسلّمات»، وهي: أن الحاكم الحالي الذي يدافعون عنه ويدعون إلى طاعته هو حاكم جمهوري استبد

(٢٣) صدر البيان بتاريخ ١٧/ ٦/ ٢٠١١.
(٢٤) سبأ (وكالة الأنباء اليمنية)، ١٨/ ٦/ ٢٠١١، وقد نقل موقع «اتجاهات أونلاين» اليمني خبر نفي العمراني عن وكالة «سبأ» وأضاف إليه زيادات بأن قتالهم جهاد، وأنهم خارجون عن جماعة المسلمين، وأعمالهم تخريبية إلى غير ذلك! وهذا الكلام لم يرد في وكالة «سبأ» عن العمراني، كما لم يرد بخصوص «الثورة» اليمنية، بل ورد في وكالة «سبأ» في سنة ٢٠٠٧ على لسان العمراني بخصوص قتال الحوثيين، ولكن هذا الموقع «زوّر» ذلك وخلط الخبرين!
(٢٥) موقع باسم «المسؤول الإعلامي فيها»، ونُشر بتاريخ ١٩/ ٦/ ٢٠١١.
(٢٦) انظر: عبد الله الثلايا، «التنظيم الديني الأكبر الذي ظل صامتاً: مأرب برس ترصد مسيرة الفتوى الدينية الصادرة بشأن الثورة اليمنية،» (مأرب برس (موقع إلكتروني)، ١٢/ ٩/ ٢٠١١):
<http://www.marebpress.net/news_details php?lang=arabic&sid=36485>.
(٢٧) نُشر بيان «القرضاوي» بتاريخ ٢/ ١٠/ ٢٠١١.

بالسلطة منذ ثلاث وثلاثين سنة، والحكم الجمهوري يوجب تداول السلطة بعد مدة محددة، وأن هذا الحاكم جاء بانقلاب عسكري، وأن الدستور الذي وضعوه والقوانين التي صدرت عنه تبيح لهم الخروج في مظاهرات سلمية، إلى غير ذلك ممّا ذكره بيان القرضاوي. ومنها ردٌّ باسم «علماء اليمن» اعتبر أن «ما يجري من مظاهرات واعتصامات واحتجاجات إنما هو حق شرعي وصورة من صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقولٌ لكلمة حق عند سلطان جائر، وهو أيضًا حق دستوري وقانوني وليس من ‹الخروج› في شيء، كما أن أحكام الشريعة قد أوجبت عزل الحاكم إذا ارتكب ما يستحق به العزل، ومن ذلك أن: يعجز عن القيام بواجباته من حفظ الدين، والحكم بما أنزل الله، وصيانة الدماء، وحفظ الأعراض والأموال، وتنفيذ الأحكام بين المُتَشَاجِرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، وإقامة الحدود، وتحقيق العدل»[٢٨].

الثورة السورية: النظام مفتيًا

انطلقت الثورة السورية في شباط/ فبراير ٢٠١١ من المساجد، فخرجت المظاهرات عقِب صلاة الجمعة التي وفّرت فرصة ثمينة للتجمهر غير المُكْلف في ظل نظام قمعيّ، ولكن اقتران فعل التظاهر بصلاة الجمعة جعل الدين في قلب «الثورة»؛ إذ وظّف شعيرة دينية يصعب التعاطي معها بالمنع في بادئ الأمر. أصدر النظام توجيهاته عبر وزارة الأوقاف وبعض القيادات الدينية بحثّ الناس على الهدوء وعدم استخدام المساجد للتظاهر، وخصص التلفزيون السوري الرسمي «حلقة خاصة» لـمحمد سعيد رمضان البوطي، أحد أكبر علماء سورية. ظهر البوطي (مساء الخميس ٢٤/ ٣/ ٢٠١١) فتحدث عن «أياد خارجية» تعبث بشأن البلد، وقام بتحقير المتظاهرين وتجهيلهم، كما تحدث عن «مؤامرة» قد يكون وراءها اليمين الأميركي المتطرف واليهود بهدف إسقاط النظام الممانِع، وقال: إن هؤلاء المتظاهرين «ينتعلون المساجد» لأهداف وغايات شريرة وليسوا من المتدينين أصلًا. كلام البوطي يأتي بعد أحداث درعا التي شكّلت الانطلاقة الأولى للثورة السورية، وفيها قام النظام السوري بقلع أظافر مجموعة من الأطفال وقَتْلهم لأنهم كتبوا على أحد الجدران شعار «الشعب يريد إسقاط النظام»، لكن البوطي يقصر الأمر كله على وجود مؤامرة خارجية. وفي اليوم اللاحق (٢٥/ ٣/ ٢٠١١) ظهر القرضاوي من الدوحة لينتقد موقف البوطي والنظام السوري عبر خطبة «الجمعة»، ورأى أن «قطار الثورة» تأخر في الوصول إلى سورية.

شكّلت «حلقة» البوطي و«خطبة» القرضاوي بداية سجال ثنائيّ بين الرجلين تكرر في أكثر من مناسبة، اختلط فيه الديني بالسياسي، كما اختلط الواقع السياسي الحالي بالإرث التاريخي للعلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام البعثي. شنّ النظام السوري هجومًا حادًّا على شخص القرضاوي عبر وسائل مختلفة، فتأييد القرضاوي – وهو أهم مرجعية دينية في العالم السنّي – للتظاهر والتغيير في سورية شكّل ضربة موجِعة للنظام أفسدت عليه خططه «الداخلية» في التهدئة عبر الخطاب الديني السوري «الرسمي».

في الأسبوع الأخير من نيسان/ أبريل ٢٠١١[٢٩]، وبعد وعود من الرئيس بالإصلاح لم تُجدِ في تهدئة المتظاهرين، خصص التلفزيون السوري الرسمي حلقة خاصة للبوطي من برنامجه «دراسات قرآنية»[٣٠]

(٢٨) صدر البيان باسم «بيان علماء اليمن بشأن البيان الصادر باسم جمعية علماء اليمن حول أوضاع اليمن الراهنة» بتاريخ ٦/ ١٠/ ٢٠١١.

(٢٩) تم تأريخ هذا التسجيل المصور بتاريخ ٢٤/ ٤/ ٢٠١١، ويبدو لي أن تاريخه يرجع إلى يوم الأربعاء ٢٠/ ٤/ ٢٠١١.

(٣٠) برنامج «دراسات قرآنية» خصصه الرئيس حافظ الأسد للبوطي منذ مطلع التسعينيات عبر شاشة التلفزيون السوري الرسمي، وسبق للبوطي أن خصص حلقة للحديث عن «قانون العفو» الذي أصدره الأسد الأب سنة ١٩٩٥.

ليقوم بتهدئة المتظاهرين، فيُدين التظاهر ويرى أن الحلّ يكون عبر سلاح واحد هو «سلاح الاستيقاظ في الأسحار والالتجاء إلى الله بالدعاء»، وبهذا فإن الحقوق ستتحقق؛ لكن بشرط الجلوس في البيوت، وبهذا يحمي الناسُ أنفسَهم من طلقات الرصاص التي قد تأتي من هنا أو هناك، في إشارة إلى إطلاق النظام السوري الرصاص على المتظاهرين السلميين في بداية الثورة. يختم البوطي دعوته للناس إلى الجلوس في البيوت بأنه «أمر الله».

شكّلت «المؤسسة الدينية الرسمية» في سورية إحدى أهم أدوات النظام لصوغ «فتاوى» و«خطابات» مطابقة تمامًا لخطاب النظام السياسي الرسمي تجاه الثورة ومؤيديها. وقد استمر هذا الدور بأشكال مختلفة وعبر شخصيات متعددة، ولكن الدور الرئيسي كان للبوطي ومفتي الجمهورية أحمد حسون ووزارة الأوقاف السورية التي كانت تُصدر بيانات باسم «علماء سورية» تارة، وباسم «رابطة علماء بلاد الشام» تارة أخرى للرد على القرضاوي أو على «الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين» وللدفاع عن النظام السوري. ولا يمكن فهم أداء تلك المؤسسة وأطرافها إلا بناء على إيقاع الأحداث وتقديرات النظام السوري نفسه للوقائع ومسار الأحداث، ويبدو هذا بوضوح من خلال ثلاثة أمور:

أولها ما هو معروف في بنية النظام وسياسته في إدارة الشأن الديني منذ الثمانينيات.

وثانيها تلك الإشارة الصريحة التي صرّح بها كريّم راجح، شيخ قراء الشام في خطبة الجمعة بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠١١، حين قال بوضوح شديد الدلالة: «نحن لسنا بحاجة لكل ما يأتينا من الأوقاف لضبط الناس. المنبر لا يُستشار بشيء أبدًا إلا إذا وقعت أزمات، بل المطلوب منه أن يُطفئ الأزمات!»، في انتقاد شديد اللهجة لسياسة النظام الآتية عبر توجيهات «وزير الأوقاف».

وثالثها – وهو الأهم – أن رئيس الدولة اجتمع بالعلماء والمشايخ في رمضان بتاريخ ٢٥/ ٨/ ٢٠١١ وألقى فيهم خطابًا صريحًا انتقد فيه أداءهم على المنابر في أثناء «الأزمة»، وقال «إن المنبر أحد الجوانب التي أضرت بالمشكلة، ‹فالمنبر ملك للمسجد وليس ملكًا للشيخ، على المنبر هناك أصول› ينبغي أن تُراعى، وإن الحديث على المنبر حين يؤدي إلى تفاقم المشكلة ‹يصبح هذا الشيخ شريكًا في الدماء؛ لأنه يعرف مسبقًا أن كلامه سيؤدي إلى سفك الدماء حتى لو كان يقول كلامًا صحيحا›». وفي إشارة شديدة الدلالة يقول الأسد: «من لقاءاتنا مع عدد من الشيوخ نناقشهم فيقولون: إنهم مقتنعون. فنقول لأحدهم: لماذا لا تخرج وتقول هذا الكلام؟ واحدة من القضايا: تحريم التظاهر. فيقول: لأنه – بما معناه – لا يريد أن يخسر شعبيته، يعني هو وضع نفسه أمام مبادئ الدين».

يأتي هذا الخطاب من رئيس الجمهورية (وإلى جانبه البوطي والمفتي حسّون ووزير الأوقاف) إلى الشيوخ (وفيهم عامة رجال الدين في سورية بمختلف مذاهبهم) ليكشف عن سياسة النظام السوري في صوغ الفتوى والخطاب الديني في أثناء الثورة؛ فرئيس الدولة هنا يمارس دور «المفتي» والواعظ حين يملي على المشايخ ما يجب أن يقولوه وما لا يجب، وما هي «الأصول» التي يجب أن يلتزموا بها على «المنبر»، بل إنه يقرر «مبادئ الدين» التي يخالفها هؤلاء الشيوخ الذين يرفضون تحريم التظاهر الذي أقنعهم به ورفضوا إعلانه على الناس. ومن المثير للتأمل ذلك التطابق التام بين كلام الرئيس في خطابه للمشايخ وفتاوى وخطاب البوطي منذ بداية الثورة، فكلاهما يحتكم إلى منطق واحد[٣١]؛ فحديث

(٣١) تأمل فتوى البوطي في تحريم المظاهرات، على موقع «نسيم الشام»، برقم (١٣٩٩٤)، بتاريخ ١٤/ ٦/ ٢٠١١.

الرئيس عن الشيخ الشريك في الدماء، وعن مخالفةِ بعض الشيوخ مبادئ الدين حين لا يصرحون بتحريم المظاهرات، يقابله حديث البوطي عن «سد الذرائع» وسخط الله على من لا يبالون بـ«حكم الله» في المظاهرات، ولكنّ كلًّا من بشار الأسد والبوطي يسكت مطلقًا عن وضع وحكم مَن يطلق النار على المتظاهرين وهو الفاعل الرئيسي في الحدث!

تقدم هذه الوقائع في بلدان الثورات الخمس أمثلة مهمة على وجود نموذجين للفقيه المعاصر في ظل الدولة الوطنية، وهو ما سبق لي أن اصطلحت عليه بالفقيه الحركي والفقيه التقليدي[٣٢]، ولكنه يأخذ مع الثورات شكلاً أكثر وضوحًا في الانقسام بين فقيه الثورة وفقيه الدولة.

الإطار التفسيري للافتراق بين فقهاء الدولة وفقهاء الثورة

هذا الانقسام بين «فقهاء الدولة» المُلحَقين بالأنظمة القائمة - وهم في الغالب جزء من جهاز الدولة - و«فقهاء الثورة» لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى مسألتين: **الأولى** هي السياق التاريخي لِتَشَكل الدولة الوطنية الحديثة نفسها في منطقة الشرق الأوسط، وعلاقتها بالدين والصراع على السلطة. و**الثانية** هي معرفة الفقه السياسي الإسلامي الذي يُشكل البنية العميقة للخطابات الفقهية المختلفة ولمواقف التيارات الإسلامية.

السياق التاريخي لتشكل الدولة الحديثة

فالسياق التاريخي لتَشَكل الدولة في الشرق الأوسط يُحيل إلى سؤال ملاءمة نموذج «الدولة الحديثة» المستورَد للثقافة والمجتمع الإسلامي[٣٣]، وهو الإشكال الذي شغل الكثير من المفكرين العرب والمسلمين منذ نهايات القرن التاسع عشر، وكان دافعًا للبحث في شكل الدولة وطبيعتها ووظائفها، وكيفية ملاءمة ذلك مع الفقه والتراث الإسلامي.

الدولة الحديثة في العالم الثالث لم تنشأ- بشكل رئيسي - نتيجة تطورات داخل المجتمع؛ فقد تركت الحقبة الاستعمارية تأثيراتها الكبيرة في شكل الدولة وطبيعة الحكم فيها، فقامت الدولة على أنقاض «الخلافة الإسلامية» التي كانت منسجمة تمامًا مع الموروث الفقهي بشكل عام، ولكن تقسيم ميراث الخلافة بناء على اتفاقية سايكس - بيكو أدى إلى ظهور بنى وهياكل ومؤسسات جديدة أدت إلى تغييرات جوهرية في الواقع الذي تجاوب معه الفقه الإسلامي وفي الأدوار التي كان يقوم بها الدين وعلماؤه.

شكّل الدين الإسلامي معضلةً في تشكيل وبناء الدولة الوطنية الحديثة التي ورثت الحقبة الاستعمارية وراحت تحاكي النموذج العلماني على طريقتها الخاصة، الأمر الذي وضعها في مواجهةٍ مع تيار «الإسلام السياسي» الذي يملك مشروعًا مخالفًا لشكل الدولة القائمة ومرجعيتها ووظائفها، ونتج من هذه المواجهة صراع على تفسير الدين وتمثيله؛ إذ وجدت الأنظمة الحاكمة نفسها مضطرة إلى إنشاء خطاب ديني خاص بها يقارع أطروحات المناهضين لها على أرضية إسلامية، فشجعت «التقليد» واستولت على إدارة الشأن الديني، أكان ذلك عبر وزارة الأوقاف أم عبر مؤسسة الفتوى، ففرضت بذلك رقابة مُحكمة على مسألتين: إدارة الشأن الديني وإنتاج الخطاب الديني، وتمّ لها إقصاء أو تهميش الرؤى المخالِفة حتى

(٣٢) انظر: معتز الخطيب، «الفقيه في الأزمنة المعاصرة،» ورقة قدمت إلى: «التقنين والتجديد في الفقه الإسلامي المعاصر،» (الندوة السابعة حول «تطور العلوم الفقهية»، سلطنة عمان، ٥-٨/ ٤/ ٢٠٠٨).

(٣٣) وهو سؤال انشغل به عددٌ من الدارسين أمثال: بيري أندرسون وبرتراند برادي وسامي زبيدة.

مطالع التسعينيات حيث نشأت الفضائيات ومواقع الإنترنت فانفلت المجال الديني العام من الضبط والتحكم، وأفادت من هذا الانفتاح فئتان أساسيتان تشكلان تيار الاحتجاج والدفاع عن «الهوية» المهددة هما: الإخوان المسلمون والسلفيون(٣٤).

ساهم هذا الانفتاح في إبراز الاختلاف الحادّ بين نموذجين رئيسيين للتدين والفتوى اكتنفا الدولة الوطنية وهما: التدين المندمج في الدولة أو المتصالح معها – وهو ما عُرف بـ«الإسلام الرسمي» – والتدين المستقل عنها والذي يغلب عليه الطابع الاحتجاجي، خصوصًا في شكله الإخواني، وهما شكلان ستتضح بعض خصائصهما لاحقًا من خلال فتاوى الثورات. فالتدين المندمج في الدولة يرجع إلى الرؤية التي سيطرت تاريخيًّا على التراث الفقهي الإسلامي، وهي فكرة «حكم الضرورة»؛ الحكم الذي غَلَب على عامة الحكومات بعد «الخلافة الراشدة»، وهي حكومات لم تلتزم التزامًا كليًّا بالشريعة الإسلامية، وخاضت صراعات مع بعض الفقهاء بأشكال مختلفة حول الدين والسلطة، ولكن وقع التسليم لها ما دامت تلتزم بالدفاع عن «دار الإسلام» وتسهل إقامة الشعائر الدينية ولا تصادم الدين مصادمة واضحة (الكفر البَوَاح).

معظم الخطاب الفقهي التقليدي يتحرك داخل أفق الدولة نفسها، فهو إما مندمج فيها وإما مسلّم لها ولكنه يطالب ببعض التغييرات الجزئية، فهو لا يحمل مشروعًا سياسيًّا أو تغييريًّا، بل يعتبر أي خروج على هذا التسليم بحكم الضرورة خروجًا على الدين الذي استقرّ الإجماعُ عليه، فلم يجرِ الاعتراف بفكرة «المعارضة» داخل الفقه الإسلامي بشكل عام، فضلاً عن توفير هامش منهجي ونظامي وداخلي لها، ولذلك كانت كل معارضة تتحول إلى تمرد مدان وفق التصور الفقهي التقليدي. وهذا أحد الجوانب التي يتضح فيها أن «الدولة الحديثة» التي قامت في الشرق الأوسط لم تكن «حديثة» حقًّا؛ فحداثتها حداثة جزئية من حيث أشكال التنظيم والإدارة والحكم وليس معناه أنها حديثة بالمعنى الغربي، فهي لم تفلح في استنبات «الحقل السياسي» الذي استنبتته «الدولة الغربية»، فبقيت أشبه بالدولة الأبوية التي تفرض وصايتها على مواطنيها، وتتماهى فيها شخصية الفرد الحاكم مع الدولة ويمثل أحدهما الآخر، ويتم فيها توزيع الموارد القومية على أساس الحسابات السياسية من أجل ضمان الولاء للشخص والنظام، ولاستباق الصراعات المُهدِّدة للنظام ونزع فتيلها، وهنا يشكل الدين إحدى أهم أدوات «تربية» جمهور المواطنين وتطويعهم لإرادة الدولة باسم إرادة الله والشرع، عبر القيادات الدينية التي تنتج الخطاب نفسه وبعضها يعمل كجزء من جهاز الدولة ويجسّد إرادتها، فلا وجود مستقلًا عنها.

خارج هذا الشكل القائم للدولة، مرّ التفكير الإسلامي الحديث في الدولة بثلاث مراحل تاريخية متميزة(٣٥): المرحلة **الأولى** مع رفاعة الطهطاوي (١٨٣٤) وخير الدين التونسي (١٨٦٧) وغيرهما من الذين طمحوا إلى «الدولة التحديثية» بعد أن رأوا أن «السيل الذي لا يمكن دفعه» المتمثّل في الغرب الزاحف لا يواجَه إلا بدولة عصرية قوية تقود عمليّات التجديد في التعلم من الغرب وفي مقاومة سيطرته العسكرية والسياسية بوسائله الفعالة التي يستطيع المسلمون اكتسابها واستخدامها. وتتمثل المرحلة **الثانية**

(٣٤) سبق لي أن شرحتُ كيف انفتح «المجال العام الديني» وانفلت من قبضة الدولة بدءًا من التسعينيات في: معتز الخطيب، «الفتوى في المجال العام،» ورقة قدمت إلى: «الفتوى على الشاشات،» (ندوة، كلية الدراسات الإسلامية في قطر، ٢٧-٢٨/ ٦/ ٢٠١١).

(٣٥) قارن بـ: رضوان السيد، «الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٢٣ وما بعدها.

في مقولة «الدولة المدنية» مع محمد عبده (١٩٠٥) وعلي عبد الرازق الذي كتب **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥) ورأى فيه أن النبي محمد (ﷺ) كانت مهماته دينية فقط، في مقابل أطروحة «الخلافة الإسلامية» ذات المهمات الدينية. أما المرحلة **الثالثة** فتتمثل في مقولة «الدولة الإسلامية» التي تطورت لاحقًا في السبعينيات إلى فكرة «النظام الشامل» مع حسن البنا (١٩٤٨) وحركة الإخوان المسلمين. تخلل تلك المراحل الثلاث توجهاتٌ وأفكار متعددة، بعضها معارض للدولة الوطنية الحديثة التي سادت وبعضها متصالح معها، وهو ما ترك أثره في المواقف الدينية من الثورات العربية.

وفي حين أن المرحلتين الأولى والثانية بقيتا أقرب إلى الفكرة منها إلى المشروع، فإن المرحلة الثالثة (الدولة الإسلامية) شكّلت مشروعًا حَمَلته حركة شعبية ممتدة عقودًا تبنّت «العمل الحركي» (وهو ما سُمّي الإسلام السياسي)، ويتلخص مشروعها في العمل على إقامة الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي وتطبيق الشريعة، ولذلك خاض هؤلاء العمل السياسي إلى جانب العمل الدعوي والفقهي وإصدار الفتاوى، وأصبحوا يمثّلون ما يمكن تسميته تيار الاحتجاج أو المعارضة لا للأنظمة القائمة فقط، بل للمؤسسة الدينية الرسمية أيضًا، التي استتبعتها الدولة وتحولت إلى جزء من جهازها لخدمة النظام القائم وتوفير الغطاء الديني وتوفير المسوغات الدينية له حين يحتاج إليها، فمهمتها دومًا هي مساءلة تصرفات «المؤمنين» لا تصرفات «الدولة» أو الحاكم، فهي تمثّل سلطة الردع للضمير الديني إلى جانب السلطة الأمنية للدولة التي تمثّل سلطة الردع النفسي والإكراهي، وكلاهما يقوم على صناعة «فقه الطاعة» وصوغ «المواطن الصالح» دينًا ودنيا.

بعيدًا عن تيار الاحتجاج، انخرط عامة الفقهاء في وظائفهم التقليدية في التعليم والدعوة وتَصَالحوا مع الدولة القائمة، وتَسَلّم بعضهم مناصب فيها، وتنوعت أشكال مساندتهم للنظام، فهي تارة تكون بدعوة الأتباع إلى اعتزال السياسة وتقديم تديّن محصور فقط في الشأن التعبدي/ الصوفي، أو بتأييد مرشحي الحزب الحاكم في مقابل خصومهم كما وقع من أحمد كفتارو مفتي سورية طوال فترة حكم حافظ الأسد وبداية حكم بشار الأسد، أو بتأييد سياسات الدولة في مواجهة الإسلاميين في مرحلة الصِّدام كما وقع من البوطي مثلاً منذ الثمانينيات وحتى الثورة السورية، أو بتوفير المواقف الدينية والفتاوى في التوقيت الملائم للسلطة، كما جرى من الأزهر ومؤسسة الفتوى في مصر في مراحل مختلفة.

ليس غريبًا بعد هذا أن الشخصيات التي تَسلّمت المناصب الدينية وحظيت بدعم الأنظمة، هي نفسها التي وقفت إلى جانب الأنظمة في الثورات العربية، وهي نفسها التي عارضت نهج «الإسلاميين» الحركيين، فشيخ الأزهر أحمد الطيب ينتمي إلى «الحزب الوطني» الحاكم، ومفتي مصر علي جمعة ومفتي سورية (أحمد كفتارو ثم أحمد حسون) والبوطي هم من المعارضين بشدة لجماعة «الإخوان المسلمين»، بل إن البوطي بدأ منذ الثمانينيات يكتب ضد منهج الإخوان في السعي إلى الحكم ليوضح أن إقامة المجتمع الإسلامي ليست مهمة الحكام بل مهمة جميع الأفراد، ولا علاقة للوصول إلى السلطة بإقامة المجتمع الإسلامي[٣٦]. من هنا تصبح ذات مغزى تلك الإشارات المتكررة من «فقهاء الدولة» لمسألة انتماء القرضاوي إلى «الإخوان

---

(٣٦) كتب البوطي ذلك سنة ١٩٨٠ حين أصدر الطبعة الأولى من كتابه **على طريق العودة إلى الإسلام**، ثم عاد فغيّر اسم الكتاب سنة ٢٠٠٨ فجعله **التعرّف على الذات هو الطريق المعبّد إلى الإسلام**. وانظر للأهمية وقائع الندوة التي عقدها البوطي مع محمد مهدي شمس الدين، وصدرت بعنوان: محمد نفيسة، معد، **الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف: ندوة فكرية** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥)، ص ٨١-٨٤.

المسلمين» أو الإشارة إلى «حزبيته» في معرض الرد على فتاويه وتصريحاته المؤيِّدة للثورات، فتلك الردود السجالية لا تحتفي بحججه الفقهية بقدر ما تهتم بانتمائه وتحيزاته السياسية لنزع صفة «الشرعية» عن مواقفه المخالِفة لتعاليم الدين بحسب فهمهم، من دون أن يعوا أن تحيزه يقابلُ تحيزاتهم أيضًا وهم ينطقون بلسان حال هذا النظام أو ذاك.

الفقه السياسي الإسلامي

المسألة الثانية التي تساعد على فهم ذلك الانقسام بين فقهاء الدولة وفقهاء الثورة هي الفقه السياسي الإسلامي الذي يُحيل إلى العلاقة بين الفقه والدولة تاريخيًّا، أو علاقة الفقهاء بالسلطة ووظائف كلّ من الطرفين كما يقررها الفقه الإسلامي.

تَشَكّل الفقه السياسي الإسلامي تاريخيًّا في ظل وجود سلطة حاكمة تستند إلى الشرعية الدينية في الحكم والمرجعية، وكان يختص فيها الفقهاء بالوظيفة التشريعية، ويتولون الوظائف الدينية باستقلال عن السلطة السياسية. وكان هناك شبه توزيع للاختصاصات: فالإمام/ الرئيس يختص بالشأن السياسي، والفقيه يختص بالشأن الديني والتشريع والفتوى بناء على مصادر ومنهجيات تطورت خلال القرون الأولى للهجرة، وكانت الدولة تقوم بوظائف تدبيرية ودينية تتمثّل في «حفظ الدين وسياسة الدنيا»[٣٧].

ومع قيام الدولة الحديثة، انفصلت الدولة عن الشريعة وتَهَمّش الفقه والفقيه، إذ سيطرت القوانين الوضعية ونشأت وظيفة جديدة هي «القانوني» الذي قام بالدور الذي كان يقوم به الفقيه تاريخيًّا. والدولة هنا ليست الدولة التي فكر فيها المسلمون في المراحل الثلاث السابقة، ولا هي الدولة التاريخية التي عرفها التاريخ الإسلامي، ولا هي دولة حديثة بالمعنى الذي عرفه الفكر الغربي أيضًا. وفي وضع كهذا اختلّت تصورات الفقيه الذي واجه معضلة الانفصال بين إرثه الكبير والممتد تاريخيًّا والذي هو «حكم الشرع» وفق اعتقاده، وبين واقع مفارِق تمامًا لتصوراته ونصوصه وعليه أن يعيشه. هنا اختلفت استجابات الفقهاء لهذه المعضلة، وعنها نشأ الانقسام الذي نتحدث عنه.

الفقيه التقليدي الذي سميناه «فقيه الدولة» أَسقط التصورات الفقهية القديمة التي تبلورت في ظل «الخلافة» على هذه الدولة الحديثة، فالرئيس هو نفسه الإمام الواجب السمع والطاعة والذي يختص بالشأن السياسي كما يقرره الفقه القديم. ولذلك كان كل الذين عارضوا الثورات العربية وساندوا الأنظمة يستدلون بمفاهيم وأحكام من الفقه السياسي التراثي، مثل: وجوب طاعة الإمام وحرمة الخروج عليه، والفتنة، والصبر على ظلم الأمراء.

يطرح البوطي – مثلاً – السؤال الآتي: ما حكم الشرع بالنسبة إلى الخروج على رئيس الدولة ومطالبته بالرحيل والمناداة بإسقاط النظام؟ ثم يجيب: «يقول لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: مهما كان الحاكم جائرًا فاسقًا منحرفًا يجب السمع والطاعة، ولا يجوز الخروج عليه إلا إذا رأينا كفرًا بَوَاحًا»[٣٨]، ولكن علي جمعة يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن الاصطفاف وراء الرئيس مبارك هو «الشرعية التي

---

(٣٧) سبق لي أن بحثت هذه المسألة في: معتز الخطيب، «الفقه والفقيه ومتغيرات السلطة،» في: أنور أبو طه [وآخرون]، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والليبراليين**، حرره وقدم له معتز الخطيب (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠).

(٣٨) قال البوطي ذلك في ندوته الحوارية التي جمعته بوزيري الخارجية والأوقاف تحت عنوان: «الإصلاح: رؤية سياسية دينية قانونية»، في كلية الشريعة بجامعة دمشق، بتاريخ ٢٠/ ٧/ ٢٠١١.

أُمرنا أن نسير وراءها» أي أمرنا رسول الله بها. لا يمكن الحديث هنا – وفق منطق البوطي وجمعة وغيرهما – عن «دولة حديثة»، فهُم لم يغادروا «الخلافة» التي تقوم على الحاكم الفرد المطلق غير المقيد بمدة، والذي لا يملك الشعب تجاهه إلا السمع والطاعة مهما فعل؛ ما دام لم يَتَلبس بالكفر البواح، وحتى الكفر نفسه بابه مفتوح للتأويلات. هنا يصبح أساس شرعية الحاكم هو إيمانه الفرديّ ولو ظاهرًا، وليس أداءه للحقوق وسياساته.

ممّا يوضح حَرفيّة الالتزام بالفقه الموروث بمعزل عن مفاهيم وآليات الدولة الحديثة إصرار الفقهاء التقليديين – جميعًا – على إدانة فعل التظاهر واحتقاره. يقول عبد العزيز آل الشيخ في الجواب عن سؤال عن حكم المظاهرات: «هذه المظاهرات لا تحقق هدفًا ولا تَخدم الأمة، إنما هي فوضويات وصراخ وعَويل»[٣٩]. ويقول صلاح الدين إبراهيم[٤٠]: «الثورات من عمل الجاهلية، الحميّة والنعرات والخروج في الشوارع والتطبيل هذا كله من أعمال الجاهلية، الصدّيقون لا يفعلون هذا»[٤١]. فتعاليم الدين – بحسب فقهاء الدولة التقليديين – تبيّن طريقًا شرعيًّا وحيدًا للتعامل مع الحاكم وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ويكون بالقول فقط، وعلى سبيل المناصحة لا المعارَضة[٤٢].

أما فقيه الثورة (الفقيه الحركي)، فقد سعى منذ الخمسينيات إلى صوغ «النظام الإسلامي الشامل» في مواجهة النظامين: الرأسمالي والاشتراكي، وراح يعيد اكتشاف التراث الفقهي السياسي في ضوء الأفكار الحديثة عن الدولة والسياسة والديمقراطية والحريات، فخرج بمواءمات كثيرة زاوَجَ فيها بين بعض مواريث الفكر السياسي الحديث والفقه السياسي التراثي، ومن ثمَّ ألحّ جميعُ رموز الفقه الحركي على مرجعية الشعب، والشورى التي تشبه الديمقراطية، ومَدَنية الدولة الإسلامية، والحريات وحقوق الإنسان، ووجدناهم في الثورات يؤيدون فكرة المعارضة السياسية وكل وسائلها الحديثة كالتظاهر والإضراب. يَردّ القرضاوي على الحجة الفقهية التقليدية التي تعتبر الثورات «خروجًا على الحكام»، فيوضح أن «تغيير الأنظمة في عصرنا يكون بثلاث وسائل: التغيير الديمقراطي، والتغيير العسكري وهو ما يسميه الفقهاء التغلّب، والثورة الشعبية»[٤٣].

وفي حين يُسقط «فقهاء الدولة» موروثهم الفقهي على هذه الدولة القائمة ورئيسها فيوجبون له الطاعة ويحرّمون الخروج عليه، ويعارضون كل الوسائل الحديثة للعمل السياسي والمعارضة، يَجمع «فقهاء الثورة» كالقرضاوي وأحمد الريسوني وغيرهما بين الموروث الفقهي وبعض منجزات الفكر السياسي المعاصر، ويعيدون اكتشاف الموروث الفقهي في ضوء الأفكار الحديثة عبر توفير شكل إسلامي معاصر للفقه الموروث، وفي موقف نقدي من الدولة القائمة.

---

(٣٩) قال ذلك في لقاء تلفزيوني على قناة «إقرأ»، تم نشره بتاريخ ٢٠/ ١/ ٢٠١١، وكذلك يعتبر البوطي المظاهرات «منبر الغوغاء والإثارة»، ويسمّيها في موضع آخر «الطريقة الغوغائية» (في درس عام في مسجد «الإيمان»، تم تحميله على الإنترنت بتاريخ ٩/ ٤/ ٢٠١١).

(٤٠) صلاح الدين بن إبراهيم، مدرّس بالمسجد الأقصى، عُرف في ظل الثورات العربية بظهوره على بعض الفضائيات، خاصة التابعة للنظام السوري أو المؤيِّدة له، كما عُرف بتسجيلاته المصورة على الإنترنت. معارضٌ بشدة للإخوان المسلمين وللثورات، وقد طرده المصلون من المسجد الأقصى بسبب ذلك، يخصص جزءًا كبيرًا من حديثه للرد على المشايخ الآخرين المؤيدين للثورات كالقرضاوي وغيره. يبدو من خلال تسجيل هاتفي مسرب له مع مفتي سورية أنه على اتصال بالنظام السوري.

(٤١) قال ذلك في درس له في المسجد الأقصى، تم نشره مصورًا على الإنترنت بتاريخ ٧/ ١/ ٢٠١٣.

(٤٢) يتكرر هذا المعنى لدى عامة فقهاء الدولة، كمفتي السعودية، والبوطي، وصلاح الدين إبراهيم، ومحمد المدني الشويرف في ليبيا، وغيرهم.

(٤٣) في حلقة مفتوحة من برنامجه «الشريعة والحياة» (قناة الجزيرة، تاريخ ١٣/ ٢/ ٢٠١١).

فقيه الدولة وفقيه الثورة والمرجعية الفقهية

في الواقع أن كِلا الفقيهين، التقليدي والحرَكي، تجَاوز حدود الفقه التراثي المعروف، بما يجعل منهما نموذجين جديدين بالإضافة إلى النموذج التراثي القديم المسطور في كتب الفقه والذي أُنجز في مرحلة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة. ويمكن أن نتبين ذلك من خلال التغييرات التي طاولت عملية الفتوى نفسها من لحظة صوغها ووظيفتها إلى لغتها ودور المفتي وحدود عمله.

مجال الفتوى ووظيفتها

هذه الصورة الجديدة للفتوى لم يعرفها الفقه التراثي؛ فالفقه الإسلامي في مرحلة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة عَرَف مسألة «البغاة»، والبغي والخروج يُطلقان في الفقه على مسألة الصراع على السلطة في حالة وجود «إمام حقٍّ» اجتمع المسلمون عليه، أي حَظِي بالرضا العام، وهي مسألة تختلف تمامًا في صورتها وحكمها الفقهي عن واقع ما جرى في الثورات العربية. فالبغي عند الفقهاء يكون لطلب الحكم لا لظلم وقع، ويكون خروجًا مسلحًا لا خروجًا سلميًّا، ويكون على حاكم وصل إلى الحكم بطريق شرعيّ ولَم يتلبس بما ينقض شرعية حكمه، ومع ذلك لا يجيز الفقهاء قَتلَ هؤلاء «البغاة» وإنما يتحدثون عن قتالهم لكسر شوكتهم فقط[٤٤]، هذا لو تجاهلنا نشوء الدولة الوطنية الحديثة أصلًا.

وبعيدًا عن هذا التكييف الفقهي المغلوط للمظاهرات والثورة من قبل فقهاء الدولة، فإن الممارسة الفقهية تلك تعيدنا إلى مسألة أهم وهي وظيفة الفتوى؛ ففي التجربة الإسلامية لم تكن وظيفة الفتوى تتناول مسائل السياسة والشأن العام والتي تُوكَل إلى الإمام/ الرئيس، فالفتوى كان يقوم بها العلماء لوظائف دينية ولبيان حقوق فردية وأحكام تعبدية، فاستدعاء المفتي عند الطلب فقط وبحسب رغبة الحاكم هو أمر جديد في ظل الدولة الوطنية الحديثة التي تدّعي العلمانية، وهذا الاستدعاء لا ينضبط إلا بمعيار حاجة النظام إلى فتوى تخاطب عواطف الشعب الدينية أو تسوّق موقفًا سياسيًّا لا يحظى بالقبول شعبيًّا.

صيغة الفتوى ووظيفة المفتي

بتَأَمُّل صيغ فتاوى «فقهاء الدولة» نجد أنها تتجاوز في مقاصدها ولغتها وحدودها الوظيفةَ الفقهية في بيان الحكم الشرعي وتأصيله بناء على حِجاج فقهي؛ فهي تستعير الخطاب السياسي للنظام ولغتَه، ثم تنص صراحة على تأييده ودعم مواقفه. من ذلك أن «مجلس الإفتاء الأعلى في الجمهورية العربية السورية» أصدر فتوى بوجوب الدفاع عن وحدة أراضي سورية[٤٥]، يبدأ نص «الفتوى» بسرد جملة من النصوص العامة من القرآن والسنّة النبوية عن الجهاد والقتال في سبيل الله، ثم يعطي توصيفًا لما يجري بأنه «حرب» على سورية «تستهدف مواقفها الداعمة للمقاومة والكرامة والصمود»، ثم يقرر أن «الدفاع عن سورية الموحدة» واجب شرعي وفرض عين على السوريين والعرب والمسلمين، وأن الوقوف في وجه «جيشنا العربي السوري وقواتنا المسلحة» يُعد «خيانة ومساهمة في إضعاف قوته»، ويدعو السوريين إلى القيام بـ«فريضة الالتحاق بالجيش العربي السوري»، ثم يختم بدعوة «الجيش العربي السوري» إلى مراقبة الله عز وجل في «جهاده ودفاعه عن سورية».

---

(٤٤) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، [د. ت.])، ص ١٠١-١٠٢، و**الموسوعة الفقهية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [د. ت.])، ج ٨، ص ١٣١-١٣٤.

(٤٥) صدرت الفتوى بتاريخ ١٠/ ٣/ ٢٠١٣.

لا تنتمي هذه «الفتوى» إلى الفقه الإسلامي مطلقًا لا في مبناها ولا في لغتها وأحكامها، وهي تعكس «استخدام» الدولة سلطة الفتوى لخدمة مواقفها السياسية؛ فهي تسردُ جملة من الآيات والأحاديث من دون أي «استدلال» أو بناء أحكام أو تعليل، ثم توصّف الفتوى الواقع توصيفًا «رسميًّا» سياسيًّا لا يمت إلى الفقه بصلة بل ينطق باسم النظام السوري ورؤيته للأحداث، ثم تبني جملة من الأحكام والفروض الأجنبية على الفقه الإسلامي وعلى الدولة الحديثة معًا. فالفتوى هنا تُوجَّه إلى مجتمع متعدد الأديان والمذاهب والطوائف، ويُخاطب بها جيشٌ عقائدي لدولة علمانية تنص في دستورها على أن «حزب البعث العربي الاشتراكي» هو القائد للدولة والمجتمع، بل إن الفتوى تُصدر «حكمًا شرعيًّا» عامًّا وشديد الغموض بأن الوقوف في وجه «الجيش والقوات المسلحة» – مطلقًا – هو «خيانة»، وهذا الجيش المعنيّ يخوض معركة داخلية مع الشعب السوري نفسه وينشر دباباته في كل المدن والقرى ولا يقاتل على أرض أجنبية ولا يقاتل «عدوًّا» سواءٌ بالمصطلح الفقهي أو بمصطلح الدولة الحديثة. ثم إن الفتوى تستعمل لفظ «الخيانة» وهو مصطلح ينتمي إلى الدولة لا إلى الفقه، وتُنشئ «فريضة شرعية» جديدة لا تنتمي إلى عالم الفقه، هي فريضة الالتحاق بالجيش في هذه الحرب الجديدة في شكلها ونوعها التي لا ينطبق عليها مصطلح «الحرب» سواء في اصطلاح الفقه أم في اصطلاح الدولة الحديثة.

تحاول الفتاوى السورية دومًا عدم الإفصاح عن نفسها كداعم للنظام أو تابع له أو خاضع لترغيبه أو ترهيبه لإبعادها عن شوائب السياسة وجَعلها خالصة لأن تكون «شرع الله» وأمره ونهيه، ولكن «البوطي» الذي كان يلح في أكثر من مناسبة على نفي تهمة السياسة عن نفسه تحَول في مناسبات عديدة إلى «مُبلّغ» عن الرئيس والنظام بقرارات حكومية وأوامر سلطوية يبلّغها للشعب في سياق حديثه عن فتاوى وأحكام الدين، سواءٌ في دروسه أو في خُطَبه. وفي مصر يبدو الأمر أكثر وضوحًا ومباشرة حين يوجه علي جمعة التحيةَ إلى الرئيس ويقرر أن أغلب الشعب يؤيده، وذلك في الخطاب نفسه الذي يفتي فيه بحرمة التظاهر من دون أي فاصل يفصل بين فتوى المفتي التي من المفترض أن تكون «حكم الله» وبين رأي المفتي وتقديره السياسي.

إن هذا يشير بوضوح إلى قيام هؤلاء المفتين بمهام يتداخل فيها الديني مع السياسي بوعي أو من دون وعي، بحيث لا تصدر فتاواهم معزولة عن رؤية النظام وارتباطهم به واستجابتهم لرؤاه وتأثيراته، ولا تصدر فتاواهم بدافع بيان «الحكم الشرعي» فقط بناء على موازين فقهية تنحصر في الواقعة فقط وتكييفها، ولذلك تندمج رؤاهم ومواقفهم السياسية في صلب عملية إصدار الفتوى التي لا تستحضر الواقع بكل تفصيلاته وزواياه بل تقف عند الحدود المرسومة من قبل النظام السياسي، وهو أمر جديد لا علاقة له بالمرجعية الفقهية التي يرجعون إليها أو يدّعون الاحتكام إليها والتي توجب على المفتي الإحاطة الشاملة بجوانب الواقعة، وتكييفها تكييفًا شرعيًّا صحيحًا، ثم مخاطبة مختلف الأطراف وتحديد الواجبات وليس مخاطبة طرف واحد فقط هو هنا المتظاهرون أو المواطنون أو الجانب المقابل للسلطة دومًا.

ممّا يوضح أيضًا أننا أمام شكل جديد، تَوَرُّط كثير من «فتاوى الدولة» تلك بالدفاع عن حدود سايكس – بيكو في فتاواها لدعم الأنظمة؛ ففي بيان لأحمد الطيب دان ما سمّاه «التصريحات والفتاوى الإقليمية والعالمية التي تتدخل في الشأن المصري الداخلي»، وقال: إن «الأزهر يعلن أنه يرفض رفضًا تامًّا كل محاولات التدخل الأجنبي واستغلال المطالب المشروعة التي ينادي بها الشباب المخلص انطلاقًا من وطنيته الخالصة ومصريته النقية الصادقة»، و«يحذر من اللعب بعواطف الجماهير عبر فتاوى دينية صدرت من مرجعيات فقهية دعت

إلى فتنة حرمها الله ورسوله وأجمع المسلمون كافة على تأثيم كل من يدعو إليها»[٤٦]. يعبّر هذا البيان بدقة عن هاجس «الوطنية المصرية النقية» المقيَّدة بحدود جغرافية جنبًا إلى جنب مع عبارة «الله ورسوله وإجماع المسلمين» التي تنتمي إلى مفهوم «الدين والأمة الإسلامية» المتجاوزة اعتبارات الجغرافيا السياسية. كما أن التدخل الأجنبي الذي يدينه شيخ الأزهر هنا ليس هو تدخل «العدو» بل تلك الفتاوى الصادرة عن مرجعيات إسلامية أخرى، وهذا الاختلاف في الفتاوى - إن وقع - لا يردّه شيخ الأزهر إلى «اختلاف اجتهاد» كما هي اللغة الفقهية المعتادة في مثل هذه المسائل، ولكنه «تدخل» و«تلاعب»، وهي لغة سياسية بامتياز يتجاوز بها شيخ الأزهر وظيفته ومسؤولياته الدينية بل ومنهجيته التي يدّعي أنه يحتكم إليها.

هذا الاحتكام إلى سايكس - بيكو يكاد يشكّل سمة عامة لـ«فقهاء الدولة»؛ فمفتي مصر والبوطي و«مجلس الإفتاء الأعلى» في سورية كلهم كان يتحدث عن مفهوم «التدخل في الشأن الداخلي» القُطري، وهو أمر مخالف تمامًا لمرجعيتهم الفقهية التي يستندون إليها ويدّعون التمسك بها والتي تتحدث عن سلطان الفقه الذي يسري على عامة المسلمين المكلفين من دون اعتبار لحدود جغرافية في الخطاب.

لقد اقتحم «الفقيه التقليدي» بفتواه «المجال العام» للقيام بوظيفة الدفاع عن النظام وشرعيته، وقدّم في سبيل ذلك مفهومًا خاصًّا للتدين هو تدين صوفيّ قدريّ/ جَبري، فمفتي السعودية مثلاً يعتبر أن المظاهرات هي نتيجة ذنوب العباد ومعاصيهم، إذ قال إن «ما تواجهه البلدان الإسلامية اليوم من الفتن والاضطرابات واختلال الأمن وتفتيت الوحدة، إنما هو نتيجة ذنوب العباد ومعاصيهم»[٤٧]، وكذلك فعل البوطي الذي اعتبر أن المظاهرات التي تشهدها سورية هي «عقاب إلهي» على ظهور الفساد ولا يزول إلا بالعودة إلى الله والتوبة، وهي «عصا من عِصِيّ التأديب يؤدب الله بها عباده»[٤٨]. وهذا التدين القدري لا يقتصر على النظر إلى المظاهرات فقط، فـالبوطي اشتُهر بدعوته للرئيس حافظ الأسد وابنه من بعده بالدعاء المشهور «اللهم وفق عبدك هذا الذي ملّكتَه زمام أمورنا»، في حين أن علي جمعة خاطب وزير الدفاع عبد الفتاح السيسي الذي قاد الانقلاب على الرئيس المنتخب بقوله: «أعانَك الله فيما أقامك فيه»[٤٩]، فنحن هنا أمام إرادة إلهية فرضت تلك السلطة التي جاء بعضها بانقلاب عسكري (كحافظ الأسد والسيسي) وبعضها بالتوريث (كبشار الأسد)، ومن ذا الذي يردُّ قضاء الله وإرادته؟!.

أما «الفقيه الحركي»، فقد قدّم مفهومًا جديدًا للتدين هو مفهوم احتجاجي ورساليّ ذو طبيعة ثورية وتغييرية؛ إذ وسّع مفهوم التعبد لله ليشمل حتى النضال في سبيل إقامة الحكم الإسلامي، ولذلك نجده شديد التثوير للنصوص من القرآن والسنّة، ويحفل كثيرًا بالميراث الثوريّ والجهاديّ بأنواعه - وخصوصًا جهاد الظلم - وتشكّل «الشريعة» الهدف الأعلى والغاية الأسمى التي يسعى من أجل تطبيقها والحكم بها، ولغة الشهادة والاستشهاد تلازم أي حديث عن الجهاد بأي نوع كان.

الفتوى والتأويل

إن كلا الفقيهين يقوم بعملية تأويل على الرغم من أن أحدًا منهما لا يَعترف بذلك، بل كلاهما يجزم بأنه إنما ينطق بحكم الشرع الواضح والصريح في هذه الوقائع؛ فقد اتهم «فقهاء الدولة» الرأي المسانِد

(٤٦) صدر هذا البيان في بداية الثورة وقبل تنحي مبارك، بتاريخ ٦/ ٢/ ٢٠١١.
(٤٧) في خطبة الجمعة بتاريخ ٤/ ٥/ ٢٠١٢.
(٤٨) قال ذلك في درسه الذي نقلته الفضائية السورية بتاريخ ٥/ ٤/ ٢٠١١، ثم في خطبة الجمعة بتاريخ ١٣/ ٥/ ٢٠١١.
(٤٩) قال ذلك في حوار تلفزيوني على قناة «البلد» المصرية، تم بثه على الإنترنت بتاريخ ١٩/ ٨/ ٢٠١٣.

للثورات بأنه يخالف «تعاليم الدين»، ويَتَقحم «الفتنة المحرمة»، ويخالف «الإجماع الفقهي»، وبأنه من «دعاة على أبواب جهنم» الذين يحرّفون الدين لأجل مصالح سياسية وحزبية أو أهواء، ولكن «فقهاء الدولة» يتغافلون هنا عن حقيقة أننا أمام حالة جديدة تمامًا، دولةً ونظامًا وسياسةً، وليس لها سابقة تاريخية مماثلة، بمعنى أننا أمام حالة لا تاريخية، وأن أي عودة إلى التاريخ أو النصوص الفقهية القديمة هي نوع من التأويل، بل هي نوع انتقائي أيضًا، سواء على مستوى النصوص النبوية أو على مستوى النصوص الفقهية.

ومن الأمثلة الواضحة لهذا الانتقاء ما وقع للبوطي، فقد انتقد محاولة بعض الناس تصويرَ مسألة «الخروج على الحاكم» - إن لم نرَ كُفرًا بواحًا ولكن رأينا مظاهر الإيمان - على أنها «مسألة خلافية»، وقال: «لا والله ليست مسألة خلافية؛ فقد أجمعت الأمة على حرمة الخروج»، ثم نقل عن الإمام النووي قوله: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فاسقين ظالمين، وقد تظاهرت الأحاديث الكثيرة ببيان ذلك»[٥٠].

في مقابل البوطي نجد محمد الحسن وِلْد الدَّدُو، أحد علماء موريتانيا، يقول إن هذه النصوص في طاعة ولي الأمر إنما هي «في ولي الأمر الشرعي الذي يحكم بشرع الله»، أما حكام اليوم «فلا يطبق أحد منهم شرع الله، ووصلوا إلى هذه البلدان بالتغلب، فإذا زال عنهم التغلب زال حكمهم وزالت مصداقيتهم فهم الخوارج وليس الخارج عليهم. فمن كان جائرًا ظالمًا لا يطبق شرع الله يجب الخروج عليه». وينقل الدَّدو عن الإمام الطبري (٣١٠هـ) أنه حكى الإجماع على أن الحاكم إذا ظلم أحدًا فيجب على الأمة القيام معه حتى ينال نَصَفَته[٥١].

وممّا يوضح عمق الاختلاف في المسألة بيانُ علماء اليمن الذي جاء فيه: «إن إطلاق القول بأن الخروج على الحاكم محرم بالإجماع إطلاق فيه نَظَر؛ فإن الإجماع متحقق في حرمة الخروج على الحاكم العدل المختار برضا الأمة، والمتصف بشروط الولاية، والقائم بواجباتها الشرعية. أما الحاكم الجائر أو المتغلب، فدعوى الإجماع على حرمة الخروج عليه غير صحيحة، وفيه تلبيس لا ينبغي لأهل العلم أن يقعوا فيه؛ فإن العلامة الصنعاني أنكر هذا الإجماع، وسبقه ابن الجوزي وابن عقيل والجويني. وقال بجواز الخروج على الحاكم الظالم، الإمام زيد بن علي والإمام ابن حزم، وهو قول عند الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، كما أثبت الخلاف فيه ابن حجر، وابن تيمية»[٥٢].

يتضح من هذا حجم الانتقائية التي مارسها البوطي، أما التأويل فهو أنه يستدعي نصًّا من القرن السابع الهجري حول «الخروج على الحاكم» ليُسقطه على واقعة في القرن الحادي والعشرين الميلادي، وأن نص النووي يتحدث عن «الخروج المسلح» وقتال الحاكم، في حين أن الثورة السورية كانت لا تزال تخرج في مظاهرات سلمية، فـالبوطي قال هذا الكلام بتاريخ ٢٠/ ٧/ ٢٠١١ في حين أن الثورة تحولت إلى القتال

---

(٥٠) قال البوطي ذلك في ندوته الحوارية التي جمعته بوزيري الخارجية والأوقاف تحت عنوان: «الإصلاح: رؤية سياسية دينية قانونية»، في كلية الشريعة بجامعة دمشق، بتاريخ ٢٠/ ٧/ ٢٠١١.

(٥١) قال ذلك في برنامج «مفاهيم» الذي تبثه قناة «فور شباب» في حوار مع عادل باناعمة. وقد أحال الدَّدو إلى كتاب **التبصير** للطبري، ولكن الطبري ذكر ذلك الحكم ولم يحكِ فيه الإجماع!. انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **التبصير في معالم الدين**، تحقيق وتعليق علي بن عبد العزيز الشبل (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦)، ص ١٥٩.

(٥٢) بيان علماء اليمن بشأن البيان الصادر باسم جمعية علماء اليمن حول أوضاع اليمن الراهنة، ٦/ ١٠/ ٢٠١١.

مع إعلان تشكيل «الجيش الحر» بتاريخ ٢٩/ ٧/ ٢٠١١، أي بعد الندوة بنحو عشرة أيام، هذا لو تم التسليم بأن «الجيش الحر» هو «خروج مسلح» على الحاكم.

يَشطب «فقهاء الدولة» بمواقفهم هذه جميع منجزات «الدولة الحديثة» التي يعملون ضمنها، فهم لا يرون فيها إلا «الخلافة» أو الدولة التاريخية التي كانت قائمة ما قبل «الدولة الوطنية الحديثة»، ولذلك هم لا يعترفون بشيء اسمه المعارضة السياسية، فضلًا عن العمل الحزبي والديمقراطية والحريات والعلاقة التعاقدية بين الحاكم والمحكومين، ولا يقرّون سلطة الأمة في تعيين الحكام وعزلهم، إلى غير ذلك ممّا أصبح جزءًا من نظام الدولة في العالم الذي يعيشون فيه، ومرجعيتُهم في ذلك – كما يدّعون – المرجعية الفقهية التراثية وأقوال العلماء السابقين على الدولة الوطنية الحديثة، ولكنهم يقومون هنا بعملية ترقيع شديدة التنافر؛ فنظام الدولة القائم لا هو يعتمد تراث هؤلاء الفقهاء وتصوراتهم ولا هو حديث يُقر بآليات عمل الدولة الحديثة، ثم إن انتقائيتهم تبدو من خلال اختيار وجه واحد من وجوه ووقائع تاريخية متعددة، فمن المعروف أنه كان للسلف مواقف متعددة، فقد اشتُهرت مقولتهم في العلاقة مع الحكام: «شَرُّ الأمراءِ أَبْعَدُهم من العلماءِ، وشَرُّ العلماءِ أَقْرَبُهُم من الأمراءِ» وهذا ينطبق تمامًا على فقهاء الدولة الذين هم شديدو الالتصاق بالحكام وخيرُ معبِّر عنهم وعن مواقفهم أكثر مما يعبّرون عن موقف «الشريعة»، وقد صنّف محمد بن أحمد بن تميم التميمي (٣٣٣هـ) كتابًا سماه **كتاب المِحَن**[٥٣] ذكر فيه جمعًا كبيرًا من العلماء الذين تَصَدَّوا لظلم الحكام فاضطهدهم الحكام وآذَوهم، فذكر فيه مَن ابتُلي منهم بأَنْ قُتل أو حُبس أو ضُرب أو تَهَدّد من الصحابة والتابعين وتابعِيهم، والتراث الثوري في تَصَدي العلماء لظلم الحكام هو الاتجاه الغالب في **كتاب المحن**، ونعرف من التاريخ وقائع ثورية كثيرة.

إذًا لكلٍّ من الفقيهين – فقيه الدولة وفقيه الثورة – سلف يمكن أن يَستند إليه، وهو ما يفتح الباب أمام التأويلات المتعددة ولا يسمح بادعاء ذلك اليقين الذي يتظاهر به كلٌّ منهما من جهة المرجعية الفقهية.

ارتباك الفقيهين في ظل الدولة

كلا الفقيهين – فقيه الدولة وفقيه الثورة – يعاني ارتباكًا في معالجة الفقه السياسي في ظل الدولة الوطنية الحديثة؛ ففقيه الدولة (الفقيه التقليدي) يبدو معزولاً ومتناقضًا جدًّا لعدم تناسق تصوراته التاريخية مع واقع الدولة التي يعيش فيها، وهذا ما دفعه إلى تغيير مواقفه قبل الثورة وبعدها، أو قبل الاتصال بالسلطة وبعد الاتصال بها، وهو ليس نابعًا عن تَغَيُّر اجتهاد صار إليه بل عن تناقض واضطراب. في سورية – مثلًا – اتسمت مواقف البوطي بالاضطراب في القضية الواحدة في مواقف كثيرة، إذ كتب في أحد كتبه بعد الثورة المصرية «أن الإنكار اللساني من الناس يجب أن يستمر... لكن أفيحقّ لهم في مجال الحوار أن يطالبوا الحاكم بالتنحي عن الحكم عندئذ دون أن يتجاوزوا في ذلك حدود الحوار والكلام؟»، ثم أجاب: «الذي أعلمه أن هذا لا يُعدّ – بحدّ ذاته – خروجاً على الحاكم؛ إذ الخروج الذي حذر منه علماء الشريعة الإسلامية هو العمل على خلعه بالقوة، أي بقوة السلاح، والاحتجاجات اللسانية بوسائلها السلمية المعروفة اليوم لا تدخل في المعنى الذي حدده العلماء لكلمة (الخروج على الحاكم)»[٥٤]، ولكن

(٥٣) أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم التميمي، **كتاب المحن**، تحقيق يحيى وهيب الجبوري، ط ٣ (بيروت: دار الغرب، ٢٠٠٦). والمحنة: البلاءُ الذي يُصيب الفردَ من الله أو من السلطان، وهو اختبارٌ لِمدى ثباته على الحق.
(٥٤) محمد سعيد رمضان البوطي، **من سنن الله في عباده**، ص ١١٥.

حين وقعت المظاهرات في سورية قال[٥٥]: إنها حرام وخروج على الحاكم، بل ادّعى الإجماع على ذلك؛ مع أنه قال في هذا الكتاب إنها مما «اتفق عليه جمهور المسلمين» ولم يحكِ فيها الإجماع!

هذا الاضطراب والتقلب في المواقف، والانتقال من النقيض إلى النقيض نجدها كلها تتكرر لدى عدد من فقهاء الدولة، وتُحيل إلى علاقة تخضع لتجاذبات الدين والسلطة في شخص فقيه الدولة، فعلي جمعة الذي سبق أن حرَّم المظاهرات زمن مبارك واعتبرها «فتنة» ملعونٌ من يوقظها، عاد بعد نجاح «ثورة ٢٥ يناير» فقال: «إن المظاهرات السلمية مباحة بحسب فتوى سابقة لدار الإفتاء منذ خمس سنوات؛ لأنها أمرٌ بالمعروف ونهي عن المنكر، ولأن ضياع الحقوق هو سبب الفتنة وليس المظاهرات». ثم برّر موقفه المعارض للثورة بأنه «خاف من الفتنة ومن سفك الدماء»، وحين سُئل: لماذا لم يتخذ الموقف الآخر من الوقوف في وجه حاكم ظالم؟ قال: إنه حاول ذلك ولكن الباب كان مغلقًا، فماذا يفعل؟ هل يترك الأمور تتدهور أم يوقف الدم؟[٥٦]، وقد تكرر هذا التلوّن في مواضع كثيرة، فقد كان علي جمعة من الداعمين للانقلاب العسكري في مصر، وعاد بعد عزل الرئيس المنتخب إلى حديثه السابق زمن مبارك عن «الخروج» لكن بنبرة أشد هذه المرة، فأباح قتال «هؤلاء الخارجين»، وجعل هذه المهمة موكولة إلى الجيش والشرطة[٥٧]، بل إن دليله في المرتين واحد!

أما شيخ الأزهر أحمد الطيب، فظهر بعد أن حرّم المظاهرات في أثناء ثورة يناير[٥٨]، ليبين «موقف الأزهر» من الثورة وأنه لم يكن متخاذلًا، فقال: «إن الأزهر لا يتردد في دعم أي حركة تحرر وطني»، وأثنى على الشباب أنفسهم الذين دعاهم في بداية الثورة إلى العودة إلى الصواب، ثم عاد فأصدر بيانًا[٥٩] اعتبر فيه أن «مواجهة أي احتجاج وطني سلمي بالقوة والعنف المسلح وإراقة دماء المسالمين يُعتبر نقضًا لميثاق الحكم بين الأمة وحكامها ويُسقط شرعية السلطة، ومن حق الشعوب المقهورة أن تعمل على عزل الحكام المتسلطين»، ثم عاد فظهر إلى يمين وزير الدفاع السيسي حين عزل الرئيس المنتخب، وقال إن الأزهر اختار «أخف الضررين»، وصمت بعد ذلك عن كل الأضرار والدماء التي نجمت عن ذلك الانقلاب، فلم يرَ فيها ما يدعو إلى مراجعة نظريته في «أخف الضررين» ولا التزم ببيانه السابق الذي نص على أن إراقة الدماء تُسقط شرعية السلطة.

وفي موقف معبِّر عن واقع فقيه الدولة ودورانه مع السلطة حيث دارت، ظهر علي أبو صوة وقد أَسَره الثوار[٦٠] وهو يقول: «إن الفقه الإسلامي يوجب على الليبيين الطاعة للثوار؛ لأنهم تَغَلّبوا على الحكم، وقد أُمرنا بالطاعة لمن يَغلب على السلطة»، ثم ينقل كلامًا لابن تيمية في هذا المعنى، بعد أن كان يدافع عن القذافي ويعتبر الخروج عليه محرَّمًا.

إذا كانت هذه حال الفقيه التقليدي، فإن الفقيه الحركي يعاني ارتباكًا أيضًا في تعاطيه مع الدولة الوطنية الحديثة وتكييفها مع الموروث الفقهي، ولذلك يسعى إلى أسلمتها من خلال أطروحة «الدولة الإسلامية»

(٥٥) في الندوة المشار إليها سابقًا بتاريخ ٢٠/ ٧/ ٢٠١١، وتناقضاته كثيرة قد أشرتُ إلى عدد منها في: معتز الخطيب، «الدين والسلطة والعلماء وقضايا التغيير: البوطي نموذجاً» **الحياة**، ٢١/ ١/ ٢٠١٢.

(٥٦) قال ذلك في حوار تلفزيوني على الفضائية المصرية، تم تحميله على الإنترنت بتاريخ ١/ ٤/ ٢٠١١.

(٥٧) في حلقة كاملة بعد عزل الرئيس مرسي على فضائية «CBC» بصحبة «الحبيب الجفري»، وبُثّت على الإنترنت بتاريخ ٦/ ٨/ ٢٠١٣.

(٥٨) في بيان مصور بُثّ على الإنترنت بتاريخ ٢/ ٣/ ٢٠١١.

(٥٩) صدر البيان بتاريخ ٣١/ ١٠/ ٢٠١١.

(٦٠) في تسجيل مصور بُثّ على الإنترنت بتاريخ ٢٩/ ٨/ ٢٠١١.

التي تقدّم شكلًا إسلاميًّا للدولة الوطنية الحديثة التي تتولى العمل من خلال أشكال وآليات سياسية حديثة؛ فهي تعكس شكلًا من أشكال المواءمة بين الموروث الفقهي والشكل الحديث للدولة، فالقرضاوي – على سبيل المثال – حين أراد الدفاع عن الرئيس المصري محمد مرسي في وجه معارضيه عاد خطوةً إلى الوراء بالحديث عن مفهوم «طاعة ولي الأمر»، فهو – وإن كان يفرّق في الطاعة بين الحالتين: حالة رئيس منتَخب وحالة رئيس غير منتخَب – لم يغادر الموروث الفقهي ذاته إلى منطق الدولة الحديثة، وإنما اكتفى بموقف نقدي جزئي من تحقيق مناط الحكم الفقهي (الطاعة)، وهو ما يعني أنه إنما يجادل في تفصيلات الحكم ومجال تطبيقه لا في أصله الذي لا ينسجم مع معطيات الفكر السياسي الحالي للدولة الحديثة.

يقع الفقيه الحركي في تناقضات كثيرة شرحتها في دراسة مستقلة[٦١]، مردّها إلى سعيه الدؤوب إلى المقايسة بين الدولة والإمامة، وهي مزاوجة هجينة بين مفهومين ينتميان إلى منظومتين متباعدتين، ولذلك اضطرّ الفقيه الحركي إلى توطين كثير من المفاهيم الحديثة ضمن الفقه الإسلامي مع بعض التحوير تارة، ومع إعادة اكتشاف أجزاء من التراث في ضوء الأفكار الحديثة تارة أخرى. فالموروث الفقهي الإسلامي لا يعير اعتبارًا لفكرة التمثيل والاقتراع العام، وهو المعبّر عن إرادة الشعوب، كما لا يشترط الرضا العام في موضوع تعيين الحاكم الذي يحكم مدى الحياة ويتم التضييق جدًّا في عزله، فتعيينه يكون بواحدة من ثلاث طرق هي الاستخلاف وولاية العهد والتغلُّب، وكلُّها تغيب فيها إرادة الأمة في اختيار الحاكم، وهو ما جرى عليه التاريخ الإسلامي، وانبنى عليه النظام الفقهي في مسألة الحكم والعلاقة بالحاكم وما يتفرع عن ذلك.

على الرغم من ذلك، يبدو خطاب الفقيه الحركي تجاه الثورات أكثر تماسكًا في منطقه وأكثر معاصرةً في طرحه، فكان أقرب إلى الجمهور الثائر، وهو ما يجعلنا نرى أن الفقيه الحركي يسعى إلى إقامة موقف نقديّ من التاريخ الإسلامي نفسه ومن الغرب معًا ليخرج بتلك الصيغة الجديدة، في محاولة للمواءمة بين التراث والحداثة لاستعادة الشريعة بصيغة عصرية ملائمة، في حين أن الفقيه التقليدي يُمعن في انزوائه وبُعده عن الشعب، وهذا ما وجدناه في تعامل المتظاهرين مثلًا مع البوطي منذ بداية الثورة حيث هرب من «المسجد الأموي» أمام المظاهرات في بداية الثورة ثم تم إحراق كتبه لاحقًا في بعض المناطق، وهو ما حصل لعلي جمعة الذي طرده المتظاهرون من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة بعد الانقلاب.

خاتمة

هكذا أمكن لنا من خلال هذه الدراسة رصدُ وتحليلُ الفتاوى الصادرة في أثناء الثورات العربية في دولها الخمس، وهو ما شكَّل فرصة جديدة لتدعيم وتعميق أطروحة سابقة بَلْورتها سنة ٢٠٠٨، وهي أن معظم مشكلات الفقه الإسلامي المعاصر ناتجة من علاقته بالدولة الوطنية الحديثة التي شكّلت قطيعة مع الموروث الفقهي؛ هذه القطيعة فرضتها متغيرات السلطة وشكلُ النظام السياسي في علاقته بالموروث والمجتمع ومؤسساته، وفي علاقته بمختلف الفئات التي كانت تُساهم فيه بدور معيّن، ولا سيما دور «الفقيه» أو المشرّع القانوني.

انقسم الفقهاء في مواجهة هذه المتغيرات السياسية إلى ما اصطَلَحتُ عليه بالفقيه الحركي والفقيه التقليدي، وهو ما أخذ مع الثورات العربية شكلًا أكثر وضوحًا في الانقسام إلى فقيه الثورة وفقيه الدولة،

(٦١) انظر: معتز الخطيب، «الوسطية الإسلامية وفقه الدولة: قراءة نقدية،» **تبين**، السنة ١، العدد ٣ (شتاء ٢٠١٣).

ومن ثم شكّلت الفتوى ميدانًا للصراع بين مختلف الأطراف مع الدولة ومع الثورة، وكانت المؤسسة الدينية الرسمية إحدى أهم أدوات «الدولة» لضبط الجماهير الثائرة عبر سلطة الخطاب الديني، وخصوصًا الفتوى والخُطبة واللقاءات التلفزيونية. هذا الافتراق بين فقهاء الدولة وفقهاء الثورة يجد إطاره التفسيري في مسألتين: **الأولى** هي السياق التاريخي لِتَشكّل الدولة الوطنية الحديثة في منطقة الشرق الأوسط، وعلاقتها بالدين والصراع على السلطة. و**الثانية** هي معرفة الفقه السياسي الإسلامي الذي يُشكل البنية العميقة للخطابات الفقهية المختلفة ولمواقف التيارات الإسلامية.

في الواقع أن كلا الفقيهين - التقليدي والحرَكي - تجَاوز حدود الفقه التراثي المعروف، بما يجعل منهما نموذجين جديدين بالإضافة إلى النموذج التراثي الذي أُنجز في مرحلة ما قبل الدولة الوطنية الحديثة. وقد اتضحت جِدّة هذين النموذجين من خلال التغييرات التي طاولت عملية الفتوى نفسها من لحظة صوغها ووظيفتها إلى لغتها ودور المفتي وحدود عمله. ففقيه الدولة يشطب بمواقفه كل منجزات «الدولة الحديثة» التي يعمل ضمنها، ولا يرى فيها إلا «الخلافة» أو الدولة التاريخية، ثم يستعير الخطاب السياسي للنظام ولغتَه ويقوم بمهمات يتداخل فيها الديني مع السياسي بوعي أو من دون وعي، وقد قدّم في سبيل ذلك مفهومًا خاصًّا للتدين هو تدين صوفيّ قدريّ/ جَبري. أما فقيه الثورة أو «الفقيه الحركي»، فقد قدّم مفهومًا جديدًا للتدين هو مفهوم احتجاجي ورساليّ ذو طبيعة ثورية وتغييرية، إذ وسّع مفهوم التعبد لله ليشمل حتى النضال في سبيل إقامة الحكم الإسلامي. وفي المحصلة يعاني كلا الفقيهين ارتباكًا في معالجة الفقه السياسي في ظل الدولة الوطنية الحديثة.

إن هذا الانقسام المشار إليه أخذ شكل جدال وأحيانًا صراع دائر لا حول حضور الدين ودوره في الشأن العام (إذ ظهر الكلّ - النظام وفقيهه والمحتجّ عليه - مؤيّدًا ومسلِّمًا بذلك) وإنما حول شكل ووظيفة هذا الحضور الذي أخذ شكلين متصارعين: شكل المؤيِّد والملحَق بالنظام السياسي من جهة، وشكل المعارض له والمحتج عليه من جهة أخرى، وهذا ما بدا بوضوح في فتاوى الثورات المؤيّدة والمعارِضة، وهو يعني أن الصراع السياسي على الدين لا يزال يشغل حيّزًا كبيرًا ومهمًّا، خصوصًا في مجتمعات الثورة التي يغلب عليها كونها مجتمعات محافظة ومتدينة في الجملة. بل إن الأنظمة السياسية لبلدان الثورة لا تزال تلوذ بالشرعية الدينية لوجودها لتعوّض ما تفتقده من شرعية سياسية، وقد قام فقيه الدولة بدور المُثبت لتلك الشرعية والمدافع عنها في مواجهة نُفاتها، ومن المفارقة أن فقهاء الدولة كانوا يعبّرون عن «شرعية دينية» بحتة للنظام السياسي متمثلة في آيات وأحاديث وبعض الأحكام الفقهية التاريخية لإثبات السمع والطاعة لتلك النظم، في مقابل أن نُفاة شرعية الأنظمة القائمة كانوا يجمعون في خطابهم بين الأسباب السياسية والأسباب الدينية لنقض شرعية تلك الأنظمة بما يجعلهم أكثر قربًا ومواءمة للفكر السياسي المعاصر.

الحاج محمد الناسك*

الدعاية الصهيونية في المغرب خلال الحماية وبُعيد الاستقلال

السينما أنموذجًا

تنطلق هذه المساهمة من تتبّع إدراك الحركة الصهيونية منذ المؤتمر الصهيوني الأول بمدينة بازل السويسرية سنة ١٨٩٩ خطورة السينما في الدعاية لفكرتها، والتمكين لها؛ فقد قُدِّم إلى ذلك المؤتمر مشروع مفصَّل يؤكد أهمية هذا الفن الجديد للمشروع الصهيوني. وشكلت السينما أداة فعالة في قيام الكيان الصهيوني وبنائه، وهذا ما يؤكده كتاب *Cinema and Zionism*.

ترصد المقالة كيف كانت السينما من بين الأدوات التي توسلت بها الحركة الصهيونية في دعايتها في المغرب، فضلًا عن الصحيفة والراديو والكتاب والمحاضرة. وتفترض أن السينما كانت الأداة الأنجع في مجتمع نسبة الأمّية فيه مرتفعة، فلم يكن ثمة وسيلة للوصول إلى الجمهور أفضل من الفيلم السينمائي. وهذا جعل عامل الصورة المحدد الأساسي في تشكيل الوعي الجماهيري.

يبرهن الباحث في مساهمته عن توظيف الصهيونية سحر الصورة، وهو سحر فعال له تأثير سريع ومباشر، لإحداث تحوّل في الأنموذج (Paradigm Shift) لدى المغاربة اليهود. وتمثّل هذا التحول في تغيّر نظرتهم إلى أنفسهم ووضعهم كأقلية، وإلى الأغلبية المسلمة التي أصبح اليهود ينظرون إليها بنظرة المستعمِر ويتحدثون عنها بلغته، بل بلغ بهم الأمر إهانة الدين الإسلامي. وقد أدرك المسلمون هذا التحول في الأنموذج لدى من كانوا بالأمس من أهل الذمة، وهو ما كان يثير سخطهم الذي عبّر عنه المثقفون بأقلامهم، والعامة بشكاوى إلى السلطات وبمواجهات أحيانًا مع اليهود.

كان من نتائج التحول في الأنموذج لدى اليهود المغاربة أن استطاعت الحركة الصهيونية، بواسطة السينما التي كانت إحدى الأدوات الأساسية، تحويل ارتباط اليهود بفلسطين من ارتباط ديني إلى ارتباط سياسي، استيطاني حلولي، الأمر الذي سهّل مأموريتها في اجتثاث المغاربة اليهود وتهجيرهم إلى أرض «تتدفق لبنًا وعسلًا»، أرض فلسطين المحتلة.

* باحث في التاريخ المعاصر (المغرب).

مقدّمة

يقول صاحب **قصف العقول** إن ارتياد دور السينما في بريطانيا، وهو ما كان قد أصبح في الثلاثينيات جزءًا عاديًا من حياة الأكثرية، ظل «عادة اجتماعية أساسية»، بل أكثر أنواع الترفيه شيوعًا، وخاصة عند الطبقات العاملة(١). ولم يكن ثمة وسيلة للوصول إلى الجمهور أفضل من الفيلم السينمائي(٢)، وهذا ما أدركته الحركة الصهيونية ووظفته في دعايتها في مناطق شتى من العالم، ومنها المغرب، حيث أصبحت السينما الفن الشعبي بامتياز(٣) في المدن الكبرى، وخاصة العاصمة الاقتصادية الدار البيضاء التي تحولت خلال فترة الحماية إلى أول مدينة يهودية و«مدينة بروليتاريا»، وهذا ما يؤكده أحد يهود الدار البيضاء في مذكراته(٤). ويذكر لوي برينو وإيلي مالكا أن الذهاب إلى السينما كل يوم سبت أصبح من عادات الصبيان اليهود(٥).

اتخذ كثيرون السينما «مصنعًا للوهم ومخزنًا للحلم»(٦) من أجل الهروب إلى واقع خيالي ومتخيل ينسيهم مشاق الحياة اليومية ومشكلاتها. وفي هذا الصدد يقول شالوم وايزمن في مذكراته المومأ إليها، وهو الذي ولد في ملاح(٧) الدار البيضاء وترعرع فيه: «داخل قاعة السينما وفي وسط الظلام الدامس، ننقل إلى المساكن المترفة ونلتقي الممثلين الكبار والممثلات الفاتنات. لقد كانت السينما ترياقًا للفقر».

ساهمت السينما في نشر ثقافة الاستهلاك وسط المجتمع المغربي، وأثّر نجومها في ثقافة الناس الشعبية من خلال أسلوبهم في الكلام وارتداء الملابس وتصفيف الشعر؛ إذ هي تعتمد الصورة التي تساوي ألف كلمة(٨)، وفقًا للمثل الصيني المعروف في ثقافة وسائل الاتصال الجماهيري. إن سحر الصورة في نفس المشاهد عبّر عنه بعض مرتادي السينما بالدار البيضاء في فترة الحماية: «لا أفهم لكني أشاهد الصور، إنها جميلة»(٩). إن تأثير السينما في الآداب العامة، كما يقول السوسيولوجي الفرنسي أندري آدم، أكيد، ومن ذلك آداب المعاشرة الزوجية. ويروي في هذا الصدد حكاية ذات مغزى، وهي عن شخص من مدينة الدار البيضاء في الأربعين من عمره يراعي التقاليد، ندم بعد أن استسلم لزوجته واصطحبها إلى السينما، لأنه أصبح بعد ذلك ملزمًا بتقبيل فمها كما يفعل الممثلون في الأفلام(١٠).

---

(١) فيليب تايلور، **قصف العقول: الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي**، ترجمة سامي خشبة، عالم المعرفة؛ ٢٥٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ٣٤٢. نُقل عن لينين قوله عن أهمية السينما في الدعاية البولشفية: «بالنسبة لنا، فإن أكثر الفنون أهمية هو السينما» (المصدر المذكور، ص ٣٠٣).

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(3) André Adam, *Casablanca, essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, 2 vols., 2eme éd. revue et corrigée (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1972), p. 517.

(4) Shalom Weizmann, *A Man from the Mellah* ([Jerusalem]: S. Weizmann, 2012).

(٥) أحمد شحلان، **اليهود المغاربة من منبت الأصول إلى رياح الفرقة: قراءة في الموروث والأحداث** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦١، نقلاً عن:

Louis Brunot et Elie Malka, *Textes judéo-arabes de Fès: Textes, transcription, traduction annotée*, Publications de l'Institut des hautes études marocaines; 33 (Rabat: Typo-litho Ecole du livre, 1939).

(٦) عبد الوهاب محمد المسيري، «السينما وأعضاء الجماعات اليهودية،» في: عبد الوهاب محمد المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج ٣، ص ٢٤٥.

(٧) الحي اليهودي والذي يسمى في المشرق العربي «حارة اليهود» وفي أوروبا «الغيتو».

(٨) حاليا أصبحت تساوي مليون كلمة وربما أكثر، وهذا ما جعل المفكر الفرنسي رولان بارت يقول إننا نعيش في «حضارة الصورة». انظر: شاكر عبد الحميد، **عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات**، عالم المعرفة؛ ٣١١ (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٧.

(9) Adam, vol. 2, p. 518.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥١٨.

توسلت الحركة الصهيونية في دعاياتها بالمغرب مجموعة من الأدوات، الصحيفة والراديو والكتاب والمحاضرة... والسينما التي كانت من أنجع هذه الأدوات وسط مجتمع نسبة الأمّية فيه مرتفعة، وهو ما جعل عامل الصورة المحدد الأساسي في تشكيل الوعي الجماهيري، وإحداث تحول في الأنموذج[١١] لدى المغاربة اليهود. وقبل أن نخوض في هذا الجانب الدعائي من النشاط الصهيوني بالمغرب، وهو الذي كان يبتغي تهجير اليهود لتخليصهم، كما تدّعي الصهيونية، من «جحيم دانتي»[١٢] الذي يعيشون فيه، ونقلهم إلى «أرض اللبن والعسل»[١٣]، نعطي نبذة مختصرة عن تاريخ الحركة الصهيونية في المغرب.

النشاط الصهيوني في المغرب

إن تحديد ماهية الصهيونية ومن يصح بأن يصنَّف بأنه صهيوني أمر عسير[١٤]، ولا يناسب المقام للخوض في هذا المصطلح الإشكالي الذي أجاد عبد الوهاب المسيري وأفاد في تفكيكه.

---

(١١) يُستعمل هذا التعبير في مجال مناهج البحث العلمي لوصف نقلة نوعية تحدث عندما تتغير فكرة كانت سائدة فترة طويلة من الزمان؛ فمثلًا حدث تحول في الأنموذج لمّا عرف أن الأرض تدور حول الشمس بعدما كان الاعتقاد السائد أنها مركز الكون. هذا التحول يستغرق وقتًا طويلًا لكي ينفذ في المجتمع العلمي ووقتًا أطول لكي يصبح مقبولًا لدى الجمهور. وفي حالتنا تغيرت نظرة اليهود إلى أنفسهم وإلى الآخر والعالم.
وظف كيث وايتلام هذا المفهوم في:
Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* (New York: Routledge, 1996).
صدرت ترجمة عربية للكتاب: كيث وايتلام، **اختلاق إسرائيل القديمة: إسكات التاريخ الفلسطيني**، ترجمة سحر الهنيدي؛ مراجعة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٢٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩).
استعار وايتلام مفهوم «الأنموذج الإرشادي»، أو البراديغم، من المفكر ومؤرخ العلم الأميركي توماس كون. وليس كون هو من صاغ هذا المفهوم، لكنه اكتسب على يده صيغته الكاملة وقوته المنهجية في كتابه *Structure of Science Revolutions* الصادر سنة ١٩٦٢.
وقد شكل المفهوم لب نظرية كون عن العلم وتاريخه ومناهج بحثه؛ فقد انتهى من دراسته لتاريخ العلم إلى أن العلماء في كل عصر يمارسون نشاطهم في إطار براديغم مستقر وراسخ في الأذهان والمؤسسات والعادات والكتب والمناهج والأدوات، هذا الأنموذج هو مصدر إدراكهم للكون والطبيعة والمجتمع والإنسان والتاريخ... وعن الماضي والمستقبل، ولكن تأتي لحظة يكتشف فيها بعض العلماء أو أحدهم أن البراديغم السائد لم يعد قادرًا على مواجهة المشكلات الجديدة، وهنا يبدأ الشذوذ وتتراكم الاكتشافات العلمية السائدة خارج الأطر القياسية، وتعبّر عن وجود أزمة في البراديغم؛ هذه الأزمة هي مخاض الثورة العلمية الجديدة، فيحدث التحول من البراديغم القديم إلى آخر جديد مختلف كليًا. للاستزادة انظر: توماس كون، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢).
(١٢) استخدم هذا الوصف جوزي بنيش في:
José Bénech, *Un des aspects du Judaisme: Essai d'explication d'un mellah* (Marrakech: Publication de l'institut des hautes études marocains, 1948).
(١٣) هذه العبارة مقتبسة من **الكتاب المقدس** - العهد القديم - «فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين وأصعدهم من تلك الأرض إلى أرض جيدة وواسعة إلى أرض تفيض لبنًا وعسلًا إلى مكان الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين»، **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج،» الأصحاح ٣، الآية ٨، على الموقع الإلكتروني: <http://st-takla.org/pub_oldtest/02_exod.html>.
الأرض ترمز إلى الأم التي تسقي ولدها لبنًا لتحفظ حياته ونموه كما تسقيه عسلًا لتمنحه حب الحياة. وقد شرح إريك فروم هذه العبارة شرحًا لا يخلو من طرافة في كتابه فن **الحب بحث في طبيعة الحب وأشكاله**، وذلك في سياق حديثه عن الحب الأمومي؛ فيقول: «جرى التعبير عنها بشكل رمزي في الكتاب المقدس. فأرض الميعاد (الأرض دائمًا هي رمز للأم) توصف بأنها «تتدفق لبنًا وعسلًا». اللبن هو رمز الجانب الأول للحب، ذلك الجانب الخاص بالرعاية والتأكيد، تأكيد مطلق لحياة الطفل وحاجاته، والعسل يرمز إلى حلاوة الحياة ومحبتها». انظر: إريك فروم، **فن الحب: بحث في طبيعة الحب وأشكاله**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: دار العودة، ٢٠٠٠)، ص ٤٩.
(١٤) ريجينا الشريف، **الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي**، ترجمة أحمد عبد الله عبد العزيز، عالم المعرفة؛ ٩٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٩.

كان المغرب من بين آخر البلدان التي وصلتها النظريات الجديدة عن الصهيونية[١٥]، فقد كانت به صهيونية دينية فقط، تتمثّل في أداء مناسك الحج في الأرض المقدسة، والموت في ظل جبل صهيون، والتبرع للمؤسسات الدينية والخيرية في فلسطين.

مر النشاط الصهيوني في المغرب بمراحل عدة، ووجدت في العناوين التي وضعها الهادي التيمومي لمراحل هذا النشاط في تونس[١٦] بعض المفردات ينطبق على مراحله بالمغرب، والتي يمكن إجمالها في خمس: «الدبيب»[١٧]، و«محاولة الوقوف على الأرجل»، و«اشتداد العود»، ثم «الخمود»، وأخيراً «المد».

بدأت المرحلة الأولى «الدبيب» بعد سنوات من المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل السويسرية سنة ١٨٩٧ حتى إقامة نظام الحماية سنة ١٩١٢.

بعد مؤتمر بازل بدأ بعض النشطاء الصهيونيين الأجانب – ومعظمهم من يهود أوروبا الوسطى والشرقية (الأشكناز) – يؤسسون في المغرب خلايا لبث أفكارهم في الأوساط اليهودية المغربية، فأُسست أول الأمر جمعيات في بعض المدن الساحلية مثل تطوان والصويرة وآسفي، ثم توغلت الحركة الصهيونية بعد ذلك في مدن داخلية. وقد انصبّ اهتمام هذه الجمعيات على جمع التبرعات وإرسالها إلى المنظمة الصهيونية، كما نشرت بعض الأدبيات الصهيونية في صفوف خريجي مدارس الرابطة اليهودية العالمية[١٨]. واشترى اليهود المغاربة «الشكاليات» (مساهمة سنوية للمتعاطف أو «المناضل» الصهيوني) منذ توزيعها أول مرة. ومنذ سنة ١٩٠٣ أُسست جمعية صهيونية في مدينة الصويرة، وفي سنة ١٩٠٩ أُقيمت جمعية صهيونية (حب صهيون) في مدينة صفرو[١٩].

أما في مرحلة «محاولة الوقوف على الأرجل»، وقد استمرت حتى بداية الحرب العالمية الأولى، فواجه خلالها النشاط الصهيوني مقاومة شديدة من ليوطي (Lyautey)، أول مقيم عام فرنسي في المغرب.

فبعد أن أُعلن وعد بلفور (١٩١٧)، رمت الدعاية الصهيونية بثقلها في المغرب لتقنع اليهود بأن الوقت حان للانضمام بحماسة إلى مشروع «الوطن القومي» في فلسطين. ومن تجليات هذه الحملة إقدام جوزيف ليفي، وهو وكيل الشركة اللندنية Macabean Land Company Limited، على توزيع مطبوعات

(15) France, Centre des Archives Diplomatiques de Nantes, Bulletin de Renseignements sur la Colonie Juive du Maroc et sur le Mouvement Sioniste, Protectorat Maroc, série DI, no. de l'article 20, 31 janvier 1948.

(١٦) قسم الهادي التيمومي مراحل النشاط الصهيوني في تونس إلى عهدين «عهد إثبات الذات (١٨٩٧ – ١٩٢٧)» ثم «عهد البحث عن مكانة (١٩٢٧ – ١٩٤٨)». جعل للعهد الأول ثلاث مراحل «نشوء الحركة الصهيونية في تونس» ثم «مرحلة الدبيب» ثم «مرحلة الوقوف على الأرجل». وجعل للعهد الثاني العدد نفسه من المراحل: «الخطوات المتعثرة» ثم «مرحلة الحفاظ على البقاء»، وأخيرًا «مرحلة المد». انظر: الهادي التيمومي، **النشاط الصهيوني بتونس، ١٨٩٧– ١٩٤٨**، تقديم محمود درويش، ط ٢ (صفاقس، تونس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠١).

(١٧) جاء في **لسان العرب**: «دبب : دب النمل وغيره من الحيوان على الأرض، يدب دبًّا ودبيبًا : مشى على هينته. ودببت أدبّ دبة خفية، وإنه لخفي الدبة أي الضرب. ودب الشيخ أي مشى مشيًا رويدًا. ودبّ الشراب في الجسم والإناء والإنسان، يدبّ دبيبًا: سرى، ودبّ السقم في الجسم، والبلى في الثوب، والصبح في الغبش: كله من ذلك. ودبت عقاربه: سرت نمائمه وأذاه. ودبّ القوم إلى العدو دبيبًا إذا مشوا على هينتهم، لم يسرعوا». انظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ط ٤ (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٥)، ج ٥، ص ٢٠٦، مادة (دبب).

(١٨) جامع بيضا، «الصهيونية والمغرب،» في: جامع بيضا، **معلمة المغرب** (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ٢٠٠٢)، ج ١٦، ص ٥٥٧٢.

(19) David Holon Cohen, *Les Communautés juives des villes cotières au Maroc entre 1880 et 1940* ([s. l.: s. n.], [1978]), et *Juifs du Maroc: Identité et dialogue: Actes du Colloque international sur la communauté juive marocaine, vie culturelle, histoire sociale et évolution, Paris, 18-21 décembre 1978*, collection la main (Grenoble : la Pensée sauvage, 1980), pp. 180-181.

صهيونية في فاس وبيعه أراضي فلسطينية من بعض يهود هذه المدينة الذين لم يسبق لهم أن عرفوا شيئًا عن فلسطين إلا الاسم(٢٠).

اشتد ساعد الحركة الصهيونية في المغرب أكثر بعد الحرب العالمية الأولى فسعت إلى الحصول على اعتراف رسمي بأنشطتها؛ ففي سنة ١٩١٩ أرسل المسؤولون الصهيونيون في لندن وباريس عناصر صهيونية للقيام بدعاية قوية للصهيونية في المغرب، والسعي إلى إضفاء طابع رسمي عليها، غير أنهم لم ينجحوا في مسعاهم لدى سلطات الحماية أو وزارة الخارجية الفرنسية(٢١). وعزا أحد الباحثين هذه المعارضة الحازمة للصهيونية على المستوى الرسمي إلى عوامل ثلاثة كان لها دور مهم: ليوطي، ويحيى الزاكوري، رئيس الطائفة اليهودية في الدار البيضاء، العنصر المؤثر في اليهودية المغربية، ثم الرابطة اليهودية العالمية.

عارض ليوطي الصهيونية بكل ما أوتي من قوة (٢٢)، وقد وجد الدعم والسند من يحيى الزاكوري، مفتش مدارس الرابطة اليهودية العالمية، الذي كان يرى بدوره في الصهيونية عنصر بلبلة لليهود المغاربة(٢٣)، علاوة على أنه دأب على مد الإقامة العامة بتقارير مفصّلة عن تحركات الصهيونيين الآتين من الخارج للقيام بحملات دعائية. وكتب إلى المقيم العام في الرباط يحذّر من خطر الصهيونية على اليهود المغاربة ومحاولة تأثيرها في بعض العقليات(٢٤).

هذه المعارضة الرسمية للصهيونية لم تكن تستند إلى مبادئ مذهبية بقدر ما كانت تمليها واقعية سياسية تتهيب من ردات فعل الأغلبية المسلمة على تلك الدعاية الدخيلة(٢٥). وكانت الإقامة العامة تعتبر أن الصهيونية تستجيب بالأساس لتطلعات يهود بولونيا وروسيا، وأنها كانت تشكّل مذهبًا يُعتبر استيراده إلى المغرب أمرًا غير مرغوب فيه(٢٦).

كانت سلطات الحماية تعتبر إخضاع أنصار الحركة الصهيونية لمراقبة صارمة ضرورة ملحة، خاصة أن هيئاتهم المسيّرة كانت تحظى بتعاطف فاعل داخل الطبقة السياسية في باريس. وتجلت معارضة ليوطي لمشاركة اليهود المغاربة في بناء «الوطن القومي» منذ سنة ١٩١٨، كما عبّر منذ ذلك التاريخ عن نفوره من مساهمة بعض الوزراء – الذين كانوا مع ذلك على معرفة جيدة بالشؤون المغربية – في إنجاح المشروع الصهيوني. وكان ليوطي يرى أن من شأن الدعاية الصهيونية أن تفسد الانسجام بين مختلف السكان(٢٧). ومع ذلك استمر الضغط على ليوطي، فكان يردّ دائمًا بأنه في «موقع يسمح له (أكثر من أي كان) بتقييم الأوضاع السياسية الخاصة في المغرب»(٢٨).

في إثر رحيل ليوطي عن المغرب سنة ١٩٢٥ نتيجة هزيمته النكراء أمام ثورة محمد بن عبد الكريم الخطابي، تنفس النشطاء الصهيونيون في المغرب الصعداء، ودخلت الحركة الصهيونية مرحلة «اشتداد العود» بعد

(٢٠) بيضا، ص ٥٥٧٢ – ٥٥٧٣.

(21) Cohen, p. 181.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(٢٣) بيضا، ص ٥٥٧٣.

(24) Cohen, pp. 181-182.

(٢٥) بيضا، ص ٥٥٧٣.
(٢٦) محمد كنبيب، **يهود المغرب، ١٩١٢–١٩٤٨: مساهمة في تاريخ الأقليات بالديار الإسلامية**، ترجمة إدريس بنسعيد؛ تقديم أندري أزولاي؛ نصوص وأعمال مترجمة؛ ٨ (الدار البيضاء: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨)، ص ١١٠–١١١.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤–١٠٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

أن فتحت الأبواب على مصاريعها للنشاط الصهيوني في البلاد، لكن سرعان ما دخل النشاط الصهيوني في المغرب خلال فترة الحرب العالمية الثانية «مرحلة الخمود»، وخصوصًا طوال فترة حكومة فيشي الموالية للنازية، والتي سنت قوانين عنصرية ضد اليهود.

حين وضعت الحرب أوزارها، فشا في أوساط الطائفة اليهودية المغربية تعاطف كبير مع بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية على حساب فرنسا، وهكذا دخل النشاط الصهيوني «مرحلة المد» بانخراط جمعيات صهيونية أميركية فيه، أهمها American Jewish Joint Distribution Committee التي كانت تتوفّر على وسائل مادية ضخمة[٢٩].

عن النشاط الصهيوني في هذه الفترة يقول عبد المجيد بن جلون: «وللصهيونيين نشاط ملحوظ في مراكش تأبى السلطة الفرنسية إلا غض الطرف عنه، ويتمثّل ذلك النشاط في ما يكتبونه في الصحف الفرنسية المحلية حول تشويه سمعة الدول العربية وإذاعة الترهات عنها، كما يتمثّل فيما يجمعونه من تبرعات تُرسل إلى فلسطين. وهكذا أصبحت الصهيونية في مراكش تعمل إلى جانب السلطة الفرنسية والإسبانية لفصم العرى بين العرب في المشرق والمغرب، فتعود فائدة ذلك على الصهيونية والاستعمار»[٣٠].

استغلت الحركة الصهيونية فرصة اشتداد الأزمة المغربية – الفرنسية خلال النصف الأول من عقد الخمسينيات لتزيد من وتيرة نشاطها في المغرب[٣١]، وهو النشاط الذي استمر في فترة الاستقلال على الرغم الحظر الرسمي. ووفقًا لإحدى وثائق الحماية، كانت العروض السينمائية من مظاهر هذا النشاط[٣٢].

نبذة عن السينما الصهيونية

«السينما الصهيونية» هي التي تروّج للأفكار الصهيونية، أكانت من صُنع يهود أم من صُنع غير يهود، قبل إنشاء إسرائيل أو بعده، وسواء أكانت تتناول حياة اليهود أم حياة أي جماعة دينية أخرى[٣٣].

«رأت الحركة الصهيونية في السينما خير وسيلة للدعاية لمشروعها الاستيطاني [...] ويُعَدّ أودلف نيفلد (من أصول بولندية) أول من حاول الربط بين الصهيونية والسينما عندما قدّم مشروعًا مفصّلًا للمؤتمر الصهيوني في سنة ١٨٩٩ يؤكد فيه على أهمية هذا الفن الجديد للمشروع الصهيوني»[٣٤].

يُعتبَر جاكوب بن دوف، وهو يهودي روسي هاجر من روسيا بعد ثورة ١٩٠٥[٣٥]، أباً للسينما الصهيونية[٣٦]، فقد أخرج في سنة ١٩١٢ فيلمًا يتحدث عن يهود فلسطين بعنوان «حياة اليهود في أرض

(٢٩) بيضا، ص ٥٥٧٣.

(٣٠) عبد المجيد بن جلون، **هذه مراكش** (القاهرة: مكتب المغرب العربي، ١٩٤٩)، ص ٢٦٠.

(٣١) بيضا، ص ٥٥٧٣.

(32) France, Centre des Archives Diplomatiques de Nantes, Bulletin de Renseignements sur la Colonie Juive du Maroc et sur le Mouvement Sioniste, p. 24.

(٣٣) عبد الوهاب محمد المسيري، «السينما اليهودية والصهيونية واليديشية،» في: المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ص ٢٥٤.

(٣٤) ضياء حسني، «السينما اليهودية في فلسطين قبل إعلان دولة إسرائيل،» على الموقع الإلكتروني:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:emryeLeqaFQJ:acpss.ahram.org.eg/ahram/2001/1/1/CI2R54.HTM&hl=en&strip=1>.

(٣٥) جاكوب بن دوف من مواليد أوكرانيا (١٨٨٢ – ١٩٦٨) هاجر إلى فلسطين في أوائل كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٧. انظر:
Ariel L. Feldestein, *Cinema and Zionism: The Development of a Nation through Film*, Translated by Merav Pagis (London; Portland, Or.: Vallentine Mitchell, 2012), pp. 13 and 53, footnote 1.

(٣٦) تسميه الكتابات الصهيونية «أبو السينما العبرية أو السينما الإسرائيلية».

الميعاد»، ثم أخرج في سنة ١٩٢٣ فيلم «الفيلق اليهودي»، والفيلمان من الأفلام الصهيونية الأولى التي صُوِّرت على أرض فلسطين(٣٧).

استجابة لطلب الصندوق القومي اليهودي(٣٨)، أنتج بن دوف في سنة ١٩٢٤ فيلم Land of Promise (أرض الميعاد). وكان الغرض من ذلك استعراض أنشطة هذه المنظمة في فلسطين من استيطان زراعي وهجرة وتنمية مدن وإنشاء مدارس ... إلخ، بما يثبت للمشاهد أن فلسطين ليست في المقام الأول صحراء، بل أرض في عملية تطور هائل، وفيها إمكانات كبيرة(٣٩).

في سنة ١٩٣٢ ،أخرج ناتان إكسلرود(٤٠) فيلم «أودد التائه»(٤١). وعلّق عبد الوهاب المسيري على سيناريو هذا الفيلم بالقول إن أحداثه تدور في مزارع اليهود الجماعية(٤٢)، وهو يحكي عن تلميذ يدعى أودد تاه بينما كان مع زملائه في رحلة مدرسية يرافقهم سائح يهودي أميركي، فأخذ هؤلاء يبحثون عنه، وكذلك حرس قريته، وبعض الآباء. لكن نفرًا من البدو اعتقلوه، ظنًا منهم أنه سارق لا سائح أو يهودي. أطلق زملاء أودد طائرة ورقية لمساعدته على إيجاد طريقه والعودة إلى أصدقائه، وكان السائح قد هرب، بينما كان أحد سكان القرية يحاول إقناع البدو، الذين استقبلوه بود، بالإفراج عنه(٤٣).

ركز سيناريو الفيلم على الكفاح الفردي للتغلب على العنصر الطبيعي اعتماداً على الجهد الشخصي من أجل البقاء، وعلى مسؤولية الجماعة تجاه الفرد(٤٤).

وفي سنة ١٩٣٢ أخرج باروخ أغداتي(٤٥) فيلم This Is The Land (ZotHi Haaretz) («هذه هي الأرض»، وليس «هذه أرضك» كما ذكر المسيري)(٤٦)، وكان أول فيلم ينطق باللغة العبرية في تاريخ السينما(٤٧)، كما أُشير قبل بداية الفيلم(٤٨).

وأخرج البولندي ألكسندر فورد فيلم «رواد» (صابرا) في سنة ١٩٣٢. يحكي هذا الفيلم الذي صُورت مشاهده في فلسطين، عن مجموعة من «الرواد» أقاموا مستوطنة جديدة على أرض ابتاعوها من شيخ بدوي، حيث تعرضوا لصعوبات شتى، منها مرض الملاريا وشح المياه. يستعرض الفيلم العلاقة المتوترة

(٣٧) المسيري، «السينما اليهودية والصهيونية واليديشية،» ص ٢٥٤.
(٣٨) تأسس في المؤتمر الصهيوني الخامس في بازل سنة ١٩٠١ بدعم من تيودور هرتسل، بناء على اقتراح من عالِم الرياضيات اليهودي الألماني تسفي هيرمان شابيرا. انظر الموقع الإلكتروني:
.<http://www.youtube.com/watch?v=QDoD6W2z01s>
(39) Feldestein, p. 27.
(٤٠) (١٩٠٥ – ١٩٨٧)، ولد في بلاروسيا وهاجر إلى إسرائيل في سنة ١٩٢٦، انظر:
Feldestein, pp. 57 and 96, footnote no. 1.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٤٢) المسيري، «السينما اليهودية والصهيونية واليديشية،» ص ٢٥٤.
(43) Feldestein, p. 68.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٤٥) (١٨٩٥ – ١٩٧٩)، اسمه الحقيقي باروخ كوشنسكي. ولد في بيسارابيا وهاجر إلى إسرائيل في سنة ١٩١٠، فغيّر اسمه إلى باروخ أغداتي (الأسطوري) . انظر:(1) Feldestein, p. 122, footnote.
(٤٦) المسيري، «السينما اليهودية والصهيونية واليديشية،» ص ٢٥٤.
(47) Feldestein, p. 101.
(٤٨) لتشاهد الفيلم انظر الموقع الإلكتروني:
The Spielberg Jewish Film Archive: <http://www.youtube.com/watch?v=eex9KijPlus>

بين أعضاء المجموعة نتيجة الظروف الصعبة وعلاقتهم بجيرانهم البدو، وأيضًا العلاقة داخل القبيلة نفسها. وتشكل مجالات هذه العلاقات الثلاثة قلب حبكة الفيلم(٤٩).

عن هذه الأفلام وأفلام أخرى من نوعها، يقول فلديستاين إنها تشترك جميعها في كونها تطمح إلى تقديم الدراما الإنسانية متضافرة مع مثيلتها الوطنية؛ فدائمًا يُصور فيها اليهودي الجديد على أنه شخصية بطولية تواجه أي تحد ببسالة، وتفتقر تقريبًا إلى أي عواطف، وأمنيتها الوحيدة هي تحرير الوطن وتحويل الأرض الصخرية إلى حقول نضرة. ولتسليط الضوء على التحول العظيم، يوضع القديم بجانب الجديد في الفيلم، كلاهما في البيئة الإنسانية والمشهد الطبيعي.

لقد ابتدع صانعو الأفلام هؤلاء مصطلحات فنية بصرية مترابطة منطقيًا، فهم يستخدمون من ناحية صورًا فردية أو سلسلة صغيرة من الصور تدعم التقديم البطولي للرائد بالتصوير من زوايا غير منتظمة تكبّر الهدف، ووضع غير تقليدي أو قطع الإطار، ومن ناحية أخرى يفضلون «تصوير الواقع» ليظل متسقًا، وواضحًا، وسهل الفهم يحمل فكرة بسيطة ويؤدي رسالة خاصة واضحة تضع الفيلم في إطار معنى ملموس(٥٠).

في سنة ١٩٤٧، صوِّرت ثلاثة أفلام صهيونية على أرض فلسطين، هي «الأرض»، إخراج هملر أداماه، عن شاب يهودي أُنقذ من معسكرات الاعتقال النازية، ولا يتمكن من استعادة توازنه إلا في فلسطين، و«بيت أبي»، إخراج هربرت كلين، عن صبي أُنقذ من معسكرات الاعتقال النازية، ويبحث عن أبيه في فلسطين، ثم «الوعد الكبير» من إخراج جوزيف لبيتز. ولعل أهم فيلم صهيوني أُنتج في الولايات المتحدة في الثلاثينيات هو فيلم «آل روتشيلد» من إخراج ألفريد وركر في سنة ١٩٣٤، ويدور حول تاريخ تلك العائلة اليهودية الشهيرة ودورها في تنمية الوجود اليهودي (أي الصهيوني) في فلسطين وفي دعم الحركة الصهيونية والدعوة إليها في أوساط اليهود في كل مكان(٥١).

تعاظم دور السينما الصهيونية بعد إنشاء إسرائيل سنة ١٩٤٨، خصوصًا في الولايات المتحدة. ومن أهم الأفلام الصهيونية الأميركية: فيلم «الحاوي»، إخراج إدوارد ديمتريك سنة ١٩٥٣، و«الخروج»، إخراج أوتو بريمنجر سنة ١٩٦٠...(٥٢)، وكانت هذه السينما تمجد المُثل الصهيونية وإسرائيل وقوتها العسكرية.

نماذج من أفلام صهيونية عُرضت في المغرب

من الأفلام الصهيونية التي عُرضت في المغرب خلال هذه الفترة نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، فيلم «بئر يعقوب» (Le Puits de Jacob/Jacob'sWell)(٥٣)، ويسمى كذلك «بنت إسرائيل»

(49) Feldestein, pp. 127-128.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٥١) المسيري، «السينما اليهودية والصهيونية واليديشية،» ص ٢٥٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٥٣) بئر في قطعة الأرض التي ابتاعها يعقوب ونصب فيها خيمته، «وابتاع قطعة الحقل التي نصب فيها خيمته من يد بني حمور ابي شكيم بمئة قسيطة» (**الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح ٣٣، الآية ١٩)، وهي البئر التي جلس يسوع المسيح بجانبها عندما تكلم مع المرأة السامرية وهي في فم الوادي بقرب شكيم «فأتى إلى مدينة من السامرة يقال لها سوخار، بقرب الضيعة التي وهبها يعقوب ليوسف ابنه. وكانت هناك بئر يعقوب. فإذ كان يسوع قد تعب من السفر، جلس هكذا على البئر، وكان نحو الساعة السادسة» (**الكتاب المقدس**، «انجيل يوحنا،» الفصل ٤، الآيتان ٥-٦) تقع على بعد ميل ونصف ميل إلى الجنوب الشرقي من نابلس عند سفح جبل جرزيم (جبل الطور) بقرب الدرب الموصل من أورشليم إلى الجليل.

في دعاية المجلة الصهيونية للفيلم ورد لفظ بئر خطأ بصيغة الجمع «Les Puits de Jacob»، انظر: *L'Avenir Illustré*, 19/11/1926 p. 15.

(A Daughter of Israël)، وهو إنتاج فرنسي - أميركي من إخراج إدوارد خوسي. يروي الفيلم، وهو مقتبس من رواية للكاتب الفرنسي بيار بينوا (P. Benoît)[٥٤]، محنة فتاة يهودية تدعى هاجر موسى ولدت في سنة ١٨٩٦ تقريبًا في أحد أفقر «غيتوات» أوروبا في الضاحية الجنوبية لمدينة القسطنطينية. بدأت حياتها في حال من الفاقة تعمل خياطة، ثم ما لبثت أن دخلت عالم الرقص، فأصبحت الآنسة جسيكا، ودشنت مسيرتها المهنية في كازينو في مدينة سالونيك، ثم انتقلت إلى كازينو في الإسكندرية مرورًا بكازينو في بيروت، حيث أثارت انتباه أحد الزبن، وهو مدير مستوطنة «بئر يعقوب» قرب نابلس في فلسطين. وسرعان ما التحقت بالحركة الاستيطانية التي تسعى إلى إسكان ما يسمّى «الشعب اليهودي»[٥٥] في هذه المنطقة وتكريس وجوده[٥٦].

ومن هذه الأفلام كذلك «La vérité n'a pas de frontière»، وعنوانه الأصلي باللغة البولونية Ulicagraniczna[٥٧]، وهو من إخراج ألكسندر فورد[٥٨]، ويتناول ما يسمّى «الهولوكوست». يصور الفيلم حياة عدد من العائلات من أصول وأوساط وديانات مختلفة وتقيم في مبنى بالعاصمة البولونية وارسو خلال الاحتلال النازي، وتحاول البقاء على قيد الحياة حتى اندلاع ثم قمع انتفاضة «غيتو» هذه المدينة، تساعدها المقاومة السرية البولونية في نهاية سنة ١٩٤٢. بدأ النازيون عمليات ترحيل جماعي منظَّمة لليهود إلى معسكرات الإبادة؛ فقررت جماعة من اليهود قتال النازي بدل الاستسلام للترحيل، وبمساعدة من المقاومة السرية البولونية. بدأت انتفاضة الغيتو يوم ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٣، وأحرزت بعض النجاح في البداية إلى أن كانت المعركة النهائية في عشية عيد الفصح في ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٤٣ حين اقتحمت قوات نازية مكونة من آلاف من الجنود الحي اليهودي، وأحرقته بشكل منهجي، وفجرت مبانيه، وقتلت كل من وقع في يدها[٥٩].

وتحت عنوان: «السينما في خدمة عالم أفضل»، تقول مجلة **نوعار** (الشباب)[٦٠] عن الفيلم إنه «عمل صادق وعميق، موضوعه قديم، لم يعالَج سينمائيًا إلا نادرًا، وربما لم يعالَج إطلاقا بهذا القدر من الحقيقة

---

(٥٤) (١٨٨٦ - ١٩٦٢)، روائي فرنسي كان عضوًا في الأكاديمية الفرنسية.

(٥٥) دحض المؤرخ الإسرائيلي شلومو ساند هذا الاختلاق الصهيوني لأسطورة «الشعب اليهودي» بناء على فكرتين مصدرهما التاريخ التوراتي، الأولى هي طرد الرومان لليهود في سنة ٧٠ بعد تدمير الهيكل، والتي قامت عليها أسطورة «الشتات اليهودي». أما الفكرة الثانية، فتدّعي أن اليهودية لم تكن دينًا تبشيريًا، وهذا يعني أن ما يسمّى «الشتات اليهودي» في العالم يعود إلى القبائل اليهودية الأصلية التي كانت في فلسطين وطُردت منها، وأنه لم تدخل اليهودية أجناس وقوميات أخرى أثّرت في نقاء العرق اليهودي.
ويرى ساند أن الفكرتين مبنيتان على تفاسير تلمودية لاختلاق خصوصية يهودية قومية، اتخذتها الحركة الصهيونية أساسًا لدعوتها إلى عودة اليهود إلى «أرض الميعاد». انظر الفصل الثالث من كتاب شلومو ساند:
Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé: De la Bible au sionisme* (Paris: Flammarion, 2010).

(56) <http://www.ovguide.com/movies_tv/le_puits_de_jacob.htm#>.

(٥٧) عنوان النسخة الإنكليزية من الفيلم «StreetBorder». لتشاهد الفيلم، انظر الموقع الإلكتروني:
The Spielberg Jewish Film Archive, <http://www.youtube.com/watch?v=5zAIfywr02o>.

(٥٨) مخرج سينمائي يهودي بولوني هاجر إلى فلسطين في سنة ١٩٣٢.

(٥٩) انظر نبذة عن الفيلم على الموقعين الإلكترونيين: <http://www.encyclocine.com/index.html?menu=5213&film=7081>, and <http://www.cinefil.com/film/la-verite-n-a-pas-de-frontiere>.

(٦٠) صحيفة صهيونية ظهرت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٥ بالدار البيضاء تحت إشراف يسكار بيريز بعد اختفاء L'Avenir Illustré (المستقبل المصور). كان هذا المنبر تابعًا لجمعية الشبيبة اليهودية شارل نيتر. «دعم جهود يسكار بيريز الذي جمع بين مهام المدير والمسير، فريق تحرير [...] ضمنه عضوين في البعثة المغربية إلى مؤتمر أتلانتك سيتي، هما: كوهين وليفي اللذان عملا على وسم توجه المجلة بمُثل المؤتمر اليهودي العالمي. انظر:
Jamaâ Baida, *La Presse marocaine d'expression française des origines à 1956*, thèses et mémoires; 31 (Rabat: Université Mohamed V, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1996), pp. 339 - 340.

والإحاطة. موضوع الفيلم معاداة السامية، تجري أحداثه في وارسو تحت الاحتلال النازي، وينتهي بالانتفاضة البطولية لغيتو المدينة، إنه ليس فيلم حرب عاديًا، وإنما يشتمل على درس ومُثل، هدفه الكشف عن المظهر الحقيقي لشر قديم ومحاربته واستئصال هذا السم الذي لم يظهر مع النازية، لكنها نشرته بكثرة. إن ضرورة فيلم من هذا القبيل لا تحتاج إلى توضيح»[٦١].

يقول إعلان عن هذا الفيلم نشرته هذه المجلة في عدد ١ آذار/ مارس ١٩٥١ إنه بناء على الطلب العام سيتم عرض الفيلم ما بين الثالث والتاسع من الشهر نفسه في سينما القوس بمدينة الدار البيضاء.

A la demande générale

Maroc-Film présente du 3 au 9 Mars

au cinéma l'ARC de Casablanca

LA VERITE N'A PAS DE FRONTIERE

المصدر: Noar, 1/3/1950, p. 4.

كانت السينما الصهيونية تركز على معاناة اليهود وسط الأغيار، وتغريهم في الوقت نفسه بصورة مشرقة عن الحياة التي تنتظرهم هناك لترسخ فكرة الخلاص في أذهانهم. وفي هذا الصدد يتحدث شالوم وايزمن في مذكراته عن فيلم قصير شاهده في مدينة الدار البيضاء خلال سنوات نشأته[٦٢]، وهو بعنوان «حياة اليهود في بولندا» حيث الثلوج والبرد والفقر.

على الرغم من أن شالوم صهيوني الهوى، وقاتَل في صفوف العصابات الصهيونية خلال ما يسمّيه «حرب الاستقلال»، فإن تعليقه على الفيلم اتسم بالموضوعية، ربما، لأنه كتبه بعد عقود في الولايات المتحدة الأميركية التي انتقل إليها بعد أن أصيب بخيبة أمل كبيرة خلال فترة إقامته في إسرائيل التي اختارها مضطرًا بدل فرنسا، لأن والديه لا يعرفان اللغة الفرنسية.

يقول شالوم: «خلال تلك السنوات، كان الفقر في كل مكان. في الولايات المتحدة عاشت الأسر في الخيام وكانت جوعى. وفي باريس وغيرها من المدن الكبيرة، كانت البطالة واسعة، وكان لكل طابق كامل من السكان مرحاض واحد.

كان اليهود المغاربة محظوظين. كل يوم تشرق الشمس، وكان لنا جيران أفضل من يهود أوروبا البؤساء»[٦٣].

(61) «Le Cinéma au service d'un monde meilleur,» *Noar*, 15/1/1950, p. 4.

(٦٢) ولد شالوم وايزمن سنة ١٩٢٣ بمدينة الدار البيضاء.

(٦٣) صفحات الكتب على جهاز كيندل فاير غير مرقم. انظر: Weizmann, *A Man from the Mellah*.

أشار وايزمن إلى الموقع الإلكتروني للفيلم، لكنه لا يعمل: <http://berakono.posterous.com/fr-judaica-polonia-exceptionnel>.

موقف الأغلبية المسلمة من السينما الصهيونية

كانت هذه الأفلام تثير سخط المسلمين، وطالما ندَّدت بها الصحافة الوطنية، وقد بلغ الغضب ببعض العامة أحيانًا حد الهجوم على دور السينما التي تعرضها وتخريبها. وفي هذا الصدد يقول عبد المجيد بنجلون: «وقد استفحل هذا النشاط (الصهيوني) في طنجة بصفة خاصة حيث جرؤت إحدى دور السينما التي يملكها الأجانب على عرض فيلم يمثل العسكرية الصهيونية، فهاج الأهالي وحطموا الدار»[٦٤].

لقد كان هدف الحركة الصهيونية من عرض هذا النوع من الأفلام إقناع الشباب اليهودي بفكرة الانخراط في صفوف العصابات الصهيونية للقتال في فلسطين، وقد أقامت لهذا الغرض معسكرات تدريب؛ فوفقًا لوثائق الحماية، كشفت تحريات أمنية عن عمليات إعداد كاملة للشباب كي يؤدوا دورهم المقبل في فلسطين؛ إعداد يشمل جوانب عدة، لغوية وعسكرية، فقد عُثر عند أحد الصهيونيين في مدينة الدار البيضاء على كتب خاصة بالسلاح والرماية والتدريب العسكري مع ترجمة عبرية للأوامر العسكرية والمصطلحات التقنية[٦٥]، هذا فضلًا عن قن سري (شيفرة)[٦٦].

محمد عابد الجابري يتصدى للسينما الصهيونية في المغرب

خلال سنة ١٩٥٩ كتب محمد عابد الجابري سلسلة مقالات[٦٧] في صحيفة **التحرير**[٦٨] في عموده «صباح النور»، الذي كان يوقعه باسم مستعار (عصام) وهو اسم ابنه البكر. وقد فضح في مقالاته النشاط الصهيوني في المغرب، وخصوصًا عرض أفلام صهيونية في قاعات السينما المغربية. وندد بالسلطات المغربية التي كانت تغض الطرف عن هذا النشاط. ولم يفت الجابري، في محاولة منه، على ما يبدو، التصدي لتهجير اليهود المغاربة إلى فلسطين، أن يتناول معاناة هؤلاء في الكيان الصهيوني وما يتعرضون له من تمييز عنصري.

تحدث الجابري في مقالاته عن تزايد النشاط الصهيوني في المغرب وخطره العظيم على الدولة، وكيف أن الصهيونيين كانوا يستغلون حتى المناسبات الاجتماعية استغلالًا بشعًا يمس بكرامة البلاد؛ فخلال حفلة زفاف عروسين يهوديين في مكان بساحة فيردان بالدار البيضاء، اجتمع المدعوون، وكلهم من اليهود – طبعًا – واللفظ للجابري، في قاعة من قاعات الدار البيضاء، وأطفئت الأنوار في القاعة بعد أن أُقفلت الأبواب الخارجية وغُطي زجاج النوافذ. بعد ذلك قُدِّمت إلى المدعوين عدة أشرطة سينمائية عن إسرائيل، وكان من الممكن أن يكون الأمر هينًا لو اقتصرت الأشرطة على عرض ما كان اليهود الأفارقة يقاسونه في فلسطين المحتلة من اضطهاد على أيدي اليهود الأوروبيين.

---

(٦٤) ابن جلون، ص ٢٦٠.

(٦٥) يتضمن هذا الكراس، وعنوانه:

«Manuel du chef: l'entrainement physique et formation morale phase élémentaire L'école du soldat sans arme» خمسة عشر درسًا. وكُتبت على الغلاف مجموعة من التعليمات للحفاظ على سرية الكراس، منها عدم نسخه جزئيًا أو كليًا. وكل شخص تسلم نسخة منه يُعتبر مسؤولًا عنها ويوقّع إيصالًا بذلك. ويجب أن يحتفظ بها في مكان آمن. ويُمنع منعًا كليًا الزيادة فيها، سواء بخط اليد أو بالراقنة. وفي حال خشية سقوط النسخة في يد شخص غير مرغوب فيه، يجب إحراقها فورًا، لهذا يجب تحضير الوسيلة للقيام بذلك. وكل خرق لهذه التعليمات أو إحداها يعرّض الشخص للمتابعة أمام محكمة بتهمة التخريب. ورد في الدرس الأول من الكراس أن الغاية من مدرسة الجندي من دون سلاح هي إعطاء مجموعة من الأفراد تكوينًا وتدريبًا عسكريًا.

(66) CND. Lt. Dorange, *Ja Communate Israélite Marocaine de Casablanca*, 1948, p.5. microfilme.

(٦٧) أمدني الصديق الأستاذ عبد الإله المنصوري مشكورًا بنسخ من هذه المقالات.

(٦٨) كانت لسان حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية الذي انشق عن حزب الاستقلال.

عُرض على اليهود المغاربة في قلب مدينة الدار البيضاء المغربية، وبوقاحة، فيلم عن نشاط الجماعات الإرهابية الصهيونية التي تتسرب في الظلام إلى الحدود العربية في سورية والأردن ولبنان، فتطلق النار على المزارعين العرب الآمنين وتخطف ماشيتهم وتتلف زراعتهم. وبوقاحة أشد صفّق الحاضرون من اليهود المغاربة تصفيقًا حادًا. وعُرض فيلم آخر عن بعض المعارك التي جرت بين العرب وإسرائيل، وصُوِّر فيه اليهود أبطالًا والعرب جبناء، فصفق الحاضرون من اليهود المغاربة لبطولة اليهود المحتلين لفلسطين. ثم أشار الجابري إلى فيلم آخر فيه استعراض للجيش الإسرائيلي الذي شرد مليون عربي.

ختم الجابري تعليقه بالقول إن رجال الشرطة كانوا يحرسون دار السينما، ولكن من الخارج فقط، وتساءل: «ولا ندري إن كان البوليس بالفعل في غفلة عن كل ما كان يجري»[٦٩].

وجّه الجابري سهام نقده إلى السلطات المغربية على تقاعسها في التصدي للنشاط الصهيوني: «وكم نادينا مرارًا بأن الواجب الوطني يقضي على الحكومة بالعمل على متابعة أفراد هذه العصابة التي تطعننا من الخلف»، وتساءل: كيف استطاعت تلك العصابة الحصول على تلك الأفلام التي عرضتها؟ وأعرب عن يقينه أنها جاءت من إسرائيل بإحدى طريقتين لا ثالثة لهما: إما أن تكون وصلت رأسًا من إسرائيل إلى المغرب عن طريق البريد، وفي هذه الحالة، يقول الجابري، نهمس من جديد في أذن وزير البريد قائلين: إلى متى يظل البريد المغربي مفتوحًا بكل حرية للعصابات الصهيونية تهرّب الأموال وتستورد الأفلام والنشرات والجرائد المعادية للمغرب والمغاربة وللعرب والعروبة؟» [٧٠] ومما تجدر الإشارة إليه أن السلطات المغربية كانت تتعرض في هذه الفترة لحملة انتقادات عربية بسبب غضها الطرف عن النشاط الصهيوني، وعن هذا يقول الجابري: «نعم إن لإخواننا العرب... الحق في أن يلومونا وأن يعتبوا علينا؛ لأننا فضلنا لحد الساعة السكوت عن قضية الصهاينة في اليهود المغاربة الذين لا يمر شهر دون أن يكتشف أمر منظماتهم السرية؛ ولأننا لم نتخذ أي موقف جدي إزاء عصابات صهيونية مبثوثة في صفوف اليهود المغاربة، التي لا همّ لها إلا تهريب الأموال إلى فلسطين المحتلة»[٧١].

أما الطريقة الثانية، فكانت، يقول الجابري، أن أحد الصهيونيين سافر إلى إسرائيل واستوردها معه عند رجوعه. وتساءل الجابري، موجّهًا سؤاله إلى إدارة الأمن: «إلى متى سيظل الصهيونيون ينتقلون بحرية بين المغرب وإسرائيل؟»[٧٢]، ولكن «على من تقرأ زبورك يا داوود»، يقول الجابري[٧٣].

يبدو من خلال صحافة هذه الفترة أن موضوع الدعاية الصهيونية في المغرب، ولا سيما السينما، كان يتصدر الصفحات الأولى للصحف، وأن الجدل بشأنها كان محتدمًا في الأوساط السياسية بعد أن أصبحت شخصيات سياسية، ومنها أحد الوزراء، متورطة في استيراد أفلام صهيونية إلى المغرب، فلم يعد الأمر يقتصر على تهريبها، كما ذكر محمد عابد الجابري، بل أصبح يكتسي صبغة قانونية. في هذا الصدد اعتبرت صحيفة **العلم**، الناطقة باسم حزب الاستقلال، في مقال تصدّر صفحتها الأولى بعنوان «تسرب الصهيونية إلى المغرب شركة بوطالب وابن سودة للأفلام تحرز على رخصة لعرض فلم صهيوني منعه المغرب»، أن

(٦٩) محمد عابد الجابري، «صباح النور،» **التحرير**، ٢١/ ٧/ ١٩٥٩.
(٧٠) محمد عابد الجابري، «صباح النور،» **التحرير**، ٢٣/ ٧/ ١٩٥٩.
(٧١) محمد عابد الجابري، «صباح النور،» **التحرير**، ٣٠/ ٥/ ١٩٥٩.
(٧٢) الجابري، «صباح النور،» **التحرير**، ٢٣/ ٧/ ١٩٥٩.
(٧٣) محمد عابد الجابري، «صباح النور،» **التحرير**، ٣/ ٨/ ١٩٥٩.

من الفضائح الكبيرة التي تجري في هذا البلد الذي انفتحت أبوابه للمغامرين والمتاجرين على حساب كرامته الوطنية، أن وزارة الأنباء التي يسيّرها بوطالب أعطت رخصة لشركة «أفريك فيلم» التي يمتلكها بوطالب، وأحمد بن سودة عامل إقليم الرباط لاستجلاب فيلم صهيوني سبق أن منعته حكومة المغرب قبل أن يصبح بوطالب وزيرًا للأنباء فيها، ووضعته جامعة الدول العربية على القائمة السوداء، ومُنع في جميع البلدان العربية.

مما تجدر الإشارة إليه أن تناول صحيفة **العلم** لهذا الموضوع يدخل في إطار استمرار الصراع بين حزب الاستقلال وألد أعدائه حزب الشورى والاستقلال الذي كان ينتمي إليه بوطالب. وقد بلغ العداء بين الحزبين حد الاغتيالات، هذا علمًا أن أحمد بلافريج، عضو حزب الاستقلال الذي أُسندت إليه وزارة الخارجية بعد استقلال المغرب سنة ١٩٥٦، زار الولايات المتحدة بُعيد تعيينه في منصبه، فوقّع اتفاقية مع منظمات يهودية أميركية تنص على تسهيل تهجير اليهود المغاربة إلى إسرائيل في مقابل هبة من قمح أو شعير. وهذا، وفقًا لوثيقة بريطانية، عبارة عن دراسة حول اليهود المغاربة، كتبها القنصل البريطاني في الدار البيضاء سنة ١٩٦٨ [٧٤].

ظهرت في ذلك الحين كتابات في أزقة الدار البيضاء تقول: «فلان... باع اليهود بالزرع»، وهذا ما أكده اليهودي المغربي اليساري شمعون ليفي، في حوار مع صحيفة **المساء** بتاريخ ٢٣ آذار/ مارس، ٢٠٠٨.

وذكرت صحيفة **العلم** أن الفيلم هو «دافيد وكوليار»[٧٥] الذي ينادي بالصهيونية ويعادي عرب فلسطين ويدعو إلى إبادتهم. وقد منع المغرب عرضه، ولكن الشركة التي أنتجته عاودت الكرة حينما علمت بأن وزير الأنباء يملك شركة تستورد الأفلام، واتفقت الشركة المنتجة مع شركة بوطالب على تقديم الفيلم لها بثمن رخيص جدًا وأجازته الرقابة التي يسيّرها وزير الأنباء. كما أجازت لشركة بوطالب أن تزيد في سعر التذاكر بما نسبته ٣٥ في المئة من السعر العادي. وختمت **العلم** بالتحقيق في هذه «الفضيحة»، وطالبت بمعاقبة المسؤولين عنها[٧٦].

في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٣، عادت **العلم** إلى الموضوع لتقول إنها كتبت رسالة إلى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية تستفسرها عن الفيلم، وهل صدرت توصية بمنع عرضه أم لا. وقد توصلت برد يفيد بأن الفيلم وضع على القائمة السوداء التي تضمنت كذلك فيلم «بن هور»[٧٧] لأنه يقوم بالدعاية لإسرائيل. وقد عُرِضَ هذا الفيلم في المغرب، على الرغم من منعه. وختمت **العلم** متسائلة: «هل ستظل شركات السينما التي يسيطر عليها الوزراء تتخطى القوانين لأن أصحابها وزراء؟».

(74) PRO, British Consulate General, «The Jews in Morocco,» Ref: FCO: 39/151 – 106348, Restricted, Casablanca, February 1968, p. 15.

(٧٥) ورد الفيلم في صحيفة **العلم** برسم آخر «دافيد وكوليت». وقد سألت أحمد شحلان، أستاذ اللغة العبرية في جامعة محمد الخامس بالرباط، والمختص بالتراث العبري اليهودي في المغرب، عن الاسم الصحيح، فأفادني مشكورًا بالآتي: الصحيح هو داود وجالوت (بالنطق العبري: دَوِدْ وگـَلِيَت דָּוִד וְגָלְיָת)، وهي قصة مشهورة عن الملك داود وصراعه مع جالوت الفلسطيني وردت في التوراة. هذه الإفادة مكنتني من الوصول بيسر إلى الفيلم على الإنترنت. لتشاهد هذا الفيلم (David and Goliath) على الموقع الإلكتروني: <http://www.youtube.com/watch?v=u8Cs6lTSWmE>.

(٧٦) **العلم**، ٣/ ١٠/ ١٩٦٣، ص ١.

(٧٧) المقصود الفيلم الشهير «Ben Hur» من إخراج ويليام وايلر وبطولة تشارلتون هيستون. أُنتج هذا العمل السينمائي الضخم سنة ١٩٥٩، وهو عن أمير يهودي ثري يدعى يهودا بن هور، عاش في القدس في بداية القرن الميلادي الأول، وجسّد صورة الكمال الإنساني في صراعه مع صديقه وحليفه السابق ميسالا، قائد الجحافل الرومانية. حاولتُ لساعات مشاهدة هذا الفيلم على الإنترنت، لكن من دون جدوى فاشتريت نسخة منه على موقع أمازون، بحوالى عشرة دولارات.

السينما الصهيونية أداة فعالة لإحداث تحوّل في الأنموذج

وظّفت الحركة الصهيونية السينما في المغرب، كما كان الشأن في البلدان التي كانت تنشط فيها، لبث دعايتها وخدمة غرضها الأساسي، أي إعادة تشكيل وعي الطائفة اليهودية المغربية وإحداث تحوّل في الأنموذج لديها، وهو ما نتج منه تغيّر في نظرة هذه الطائفة إلى نفسها والعالم، وكذلك في علاقتها بالأغلبية المسلمة. ويتجلى هذا التحوّل في الأنموذج في مطالبة اليهود المغاربة سلطات الحماية بتغيير أوضاعهم تغييرًا شاملًا، بل معاملتهم على قدم المساواة مع الفرنسي، وليس معاملة من يسمّونهم «العرب» أو «الأهالي» الذين أصبح اليهود ينظرون إليهم بنظرة المستعمر ويتحدثون عنهم بلغته، بل بلغ بهم الأمر إهانة الدين الإسلامي(٧٨). وتمثّل مذكرات شالوم وايزمان أنمَوذجًا لهذه النظرة. وقد أدرك المسلمون هذا التحوّل في الأنموذج لدى من كانوا بالأمس من أهل الذمة، مما كان يثير سخطهم الذي عبّر عنه المثقفون بأقلامهم، والعامة بشكاوى إلى السلطات وبمواجهات أحيانًا مع اليهود.

في إطار هذا التحوّل في الأنموذج تغيرت علاقة اليهود بفلسطين؛ إذ استطاعت الحركة الصهيونية بواسطة «سحر الصورة»، وهو سحر فعال له تأثير سريع ومباشر، تحويل ارتباط اليهود بفلسطين من ارتباط ديني إلى ارتباط سياسي، استيطاني حلولي.

خاتمة

شكّلت السينما أداة فعالة في قيام الكيان الصهيوني وبنائه، وهذا ما يؤكده كتاب *Cinema and Zionism* المومأ إليه، والذي صدرت ترجمته الإنكليزية من العبرية في سنة ٢٠١٢.

كان الهدف الأساسي الذي سعت إليه الحركة الصهيونية من وراء إحداث تحوّل في الأنموذج لدى الطائفة اليهودية المغربية هو تسهيل اجتثاثها من فوق أرض المغرب، وتهجيرها إلى أرض فلسطين المغتصَبة؛ التهجير الذي اعتبره البعض «ظاهرة ميتافيزيقية» وهي في الواقع تعود إلى مركّب من الأسباب مرتبطة كلها بالتدخل الاستعماري؛ لأن الهجرة اليهودية ليست ظاهرة يهودية بمقدار ما هي جزء من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الغربية، ولا يمكن فهمها وتفسيرها إلا في هذا الإطار.

قامت الحركة الصهيونية بعملية سبي لليهود المغاربة، سجّل جانبًا منها فيلم وثائقي في سنة ١٩٦١ بعنوان Edge of The West(٧٩)، وساقتهم إلى كيان سمّاه أبراهام السرفاتي «المقاولة»(٨٠) وتحولت فيه كل الوعود التي كانت السينما الصهيونية تروّج لها إلى خيبة أمل تمثّل تجربة اليهودي المغربي شالوم وايزمن الذي دوّنها في مذكراته، أنموذجًا لهذه الخيبة.

---

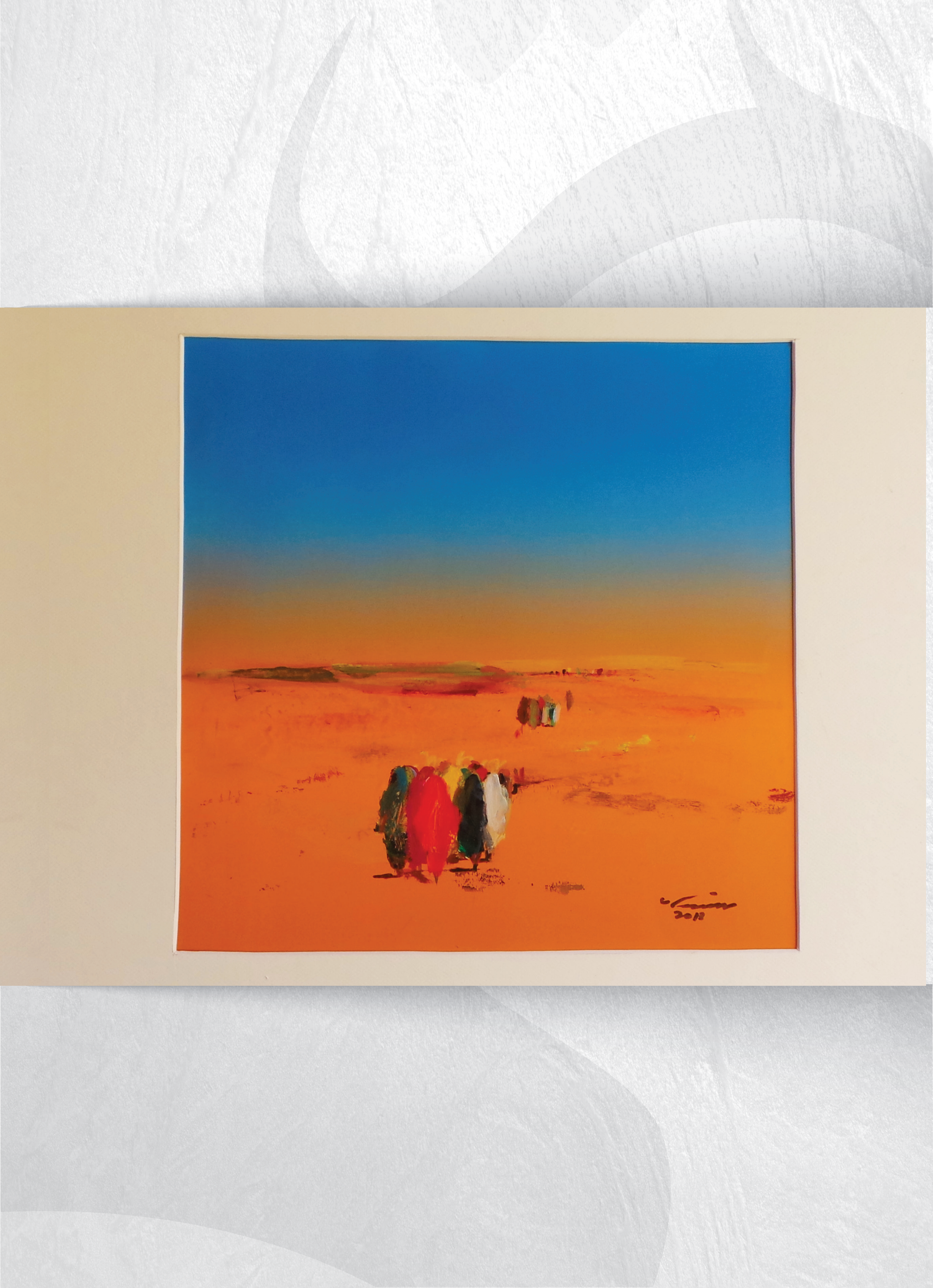
(78) CADN, Casablanca, 6 Avril 1943, no. 18, CG/C, Incidents entre Juifs et Musulmans, Protectorat Maroc, série DI, no. de l’article 25.

(79) The Spielberg Jewish Film Archive: <http://www.youtube.com/watch?v=ZtBMKGxNlNg>.

ظهر في الفيلم شيخ قروي يهودي بلحية بيضاء وهو يقبّل يد أحد الصهيونيين كان قد جاء ليشرف على عملية تهجير سكان إحدى القرى في جنوب المغرب.

(80) Abraham Serfaty, « Le Judaïsme marocain et le Sionisme,» *Souffles* (numéro spécial), no. 15 (1969), p. 24.

من المكتبة



إريك هوبزْباوْم

المثقفون: الدور، الوظيفة والمفارقة*

ترجمة: فايز الصيّاغ**

هل كان لدور المثقفين..... أي للمثقفين أنفسهم.... أن يبرزوا قبل اختراع الكتابة؟ بالكاد. كان ثمة وظيفة اجتماعية على الدوام للشامان والكهّان والمجوس أو لآخرين من خُدّام الشعائر أو ممارسيها. ويمكننا كذلك أن نفترض مثل هذه الوظيفة لأولئك الذين نسمّيهم اليوم فنانين. ولكن كيف نشأ المثقفون قبل اختراع نظام للكتابة والأرقام التي يمكن تحويرها وفهمها وتفسيرها وتعلّمها والحفاظ عليها؟ غير أن الأقليات الضئيلة الضليعة بهذه المهارات ربما مارست لبعض الوقت، وفور نشوء الأدوات الحديثة في مجال الاتصال والمحاسبة، والأهم من ذلك، الذاكرة، سلطة اجتماعية أكبر مما تمتّع به المثقفون منذئذ. فقد كان في وسع الضُلـَّع بالكتابة في أوائل المدن التي قامت في الاقتصادات الزراعيّة الأولى في بلاد ما بين النهرين أن يكونوا هم أوائل «الكهّان»، أي طبقة الحكّام الكهنوتيين. وحتى في غضون القرنين التاسع عشر والعشرين، كان احتكار معرفة القراءة والكتابة في أوساط المتعلمين، وما يستلزمه التمكّن منها من تعليم ضروري، ينطويان على استئثار بالسلطة، ويحميها من المنافسة تعلّم لغاتٍ تخصصية مكتوبة تحتل مكانة مرموقة في المجالين الثقافي والطقوسي.

من جهة أخرى، لم يكن التعلّم على الإطلاق أشدّ سطوة من السيف؛ فقد كان في وسع المحاربين على الدوام أن يغلبوا الكتّاب، لكن لم يكن من الممكن، بغير الفئة الأخيرة، قيام الحواضر، ولا الاقتصادات الأكبر حجماً، وإلى حدّ أقل، الإمبراطوريات التاريخية في العالم القديم. فقد وفّر المتعلمون الأيديولوجيات التي تعزز التلاحم الإمبراطوري والكوادر اللازمة للإدارة. وفي الصين، حوّل هؤلاء

* الفصل السادس عشر من كتاب إريك هوبزْباوْم **أزمنة مشروخة: الثقافة والمجتمع في القرن العشرين** الذي سيصدر عن «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» (سلسلة ترجمان).

Eric Hobsbawm, *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century,* Little Brown Book Group (2013), pp. 194-203.

** منسق «وحدة ترجمة الكتب» و«سلسلة ترجمان» في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الفاتحين المغول إلى سلالات إمبراطوية، بينما تداعت إمبراطوريتا جنكيز خان وتيمورلنك جرّاء افتقارهما إلى هذه الفئة. وأوائل هؤلاء اللامعون هم الذين أسماهم أنطونيو غرامشي «المثقفين العضويين» في جميع أنظمة الهيمنة السياسية الكبرى.

مضى ذلك كله وانقضى؛ ذلك أن بزوغ طبقة من عامة الناس ممن يحسنون القراءة والكتابة باللهجات المحكية الإقليمية في أواخر القرون الوسطى أتاح الفرصة للمثقفين الذين ساهمت وظائفهم الاجتماعية بصورة أقل، في تحديد أوضاعهم، وأفلحوا، بوصفهم منتجين ومستهلكين لأساليب التواصل الأدبية والأخرى، في اجتذاب عالم جديد، وإن كان ضيّقًا. وتطلّب قيام الدولة الحديثة على مساحة من الأرض محددة جغرافيًا أعدادًا متزايدة من الموظفين و المثقفين «العضويين». ويتلقى هؤلاء بصورة متعاظمة، تدريبهم في جامعات محدّثة على أيدي معلمي المدارس الثانوية الذين تخرجوا فيها. ومن جهة أخرى، تضافر التعليم الابتدائي الشامل والتوسّع الضخم في التعليم الثانوي والجامعي – وهذا هو الأهم، ولا سيّما بعد الحرب العالمية الثانية– لتوليد مخزون أكثر ضخامة من أي وقت مضى يضمّ القادرين على القراءة والكتابة والمتعلمين ثقافيًا. وفي تلك الأثناء، أدى التوسّع الخارق للعادة في صناعات وسائل الإعلام الجديدة في القرن العشرين إلى توسّع هائل في المجال الاقتصادي بالنسبة إلى المثقفين غير المرتبطين بالجهاز الرسمي للدولة.

نتحدث هنا عن مجموعة ظلّت ضئيلة الحجم حتى أواسط القرن العشرين، فالجسم الطلابي الذي قام بدور عظيم في ثورات سنة ١٨٤٨ كان يضمّ أربعة آلاف من الشباب (لم يكن بينهم فتيات آنذاك) في بروسيا وسبعة آلاف في جميع أنحاء إمبراطورية الهابسبيرغ خارج هنغاريا. والعنصر المستجدّ في هذه الطبقة الجديدة من «المثقفين الأحرار» لم يكن يقتصر على تمتعهم بالتعليم والمعرفة الثقافية التي تمتعت بها الطبقات الحاكمة، التي كان من المتوقّع منها آنذاك أن تحصل على التكوين الأدبي والثقافي الذي أطلق عليه الألمان اسم «التبحُّر» (Bildung) – وهو تيار شاركت فيه طبقات أصحاب المصالح التجارية على نحو متزايد، بل إن هؤلاء المثقفين كانوا، علاوة على ذلك ، يتمتعون بإمكانية كسب الرزق بوصفهم مثقفين متحررين من القيود. فقد وفرت لهم سبل العيش الصناعات التقنية والعلمية الجديدة، والمؤسسات المنتجة للعلوم والثقافة، والجامعات، وميادين الصحافة، والدعاية والإعلان، والمسرح ومجالات الترفيه.. ومع نهايات القرن التاسع عشر، كان المشروع الاقتصادي الرأسمالي قد ولّد ثروات بلغت من الضخامة حدًّا جعل أعدادًا من الأبناء والمعالين في الطبقات التجارية الوسطى يكرّسون أنفسهم تمامًا للأنشطة الفكرية والثقافية. ويتجلّى أبرز الأمثلة على ذلك في عائلات «مان» (Mann) و«فتغنشتين» (Wittgenstein) و«فاربورغ» (Warburg).

إذا قبلنا جماعة «البوهيميين» الهامشية، فلن تكون ثمّة هويّة اجتماعية معترف بها للمثقفين الأحرار، ذلك أنّهم سيُعتبرون مجرد أعضاء في الطبقة البرجوازية المتعلّمة، وعلى حدّ تعبير [جون مينارد] كينز «أنتمي إلى البرجوازية المتعِلّمة»، أو، في أحسن الحالات، جماعة فرعية من البرجوازية على غرار «مواطن مديني متعلّم» (Bildungsbürger) أو «أكاديمي» (Akademir). ولم يبدأ وصفهم بصفة

الجمع («المثقفين» أو «الإنتليجنسيا») إلا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، أي منذ ستينيات ذلك القرن، في روسيا القيصرية المضطربة، ثم في فرنسا التي هزّتها قضية **دريفوس**. ويبدو، في كلتا الحالتين، أن ما جعل هؤلاء جماعة يمكن التعرّف إليها هو تضافر أنشطتها الفكرية ومداخلاتها النقدية في المجال السياسي. وغالبًا ما تميل اللغة المتداولة، حتى في أيامنا هذه، إلى الربط –غير الصحيح دائمًا– بين كلمتي «مثقف» و«معارض»– وذلك ما كان أيام الاشتراكية السوفياتية يدخل في باب «المشبوه سياسيًا». غير أن نشوء قاعدة جماهيرية من القرّاء، وبالتالي الإمكانات الدعاوية لوسائل الإعلام الجديدة، طرحت أمام المثقفين المعروفين احتمالات لا شكّ فيها للبروز والشهرة إلى حدّ دفع الحكومات نفسها إلى استغلالهم. ومن دواعي الحرج أن يتذكر المرء بعد قرن من الزمان، البيان التعيس الذي أصدره ثلاثة وتسعون مثقفًا ألمانيًا، وكذلك أقرانهم الفرنسيون والبريطانيون على التوالي، بقصد تعزيز الروح المعنوية لحكوماتهم المولعة بالقتال في الحرب العالمية الأولى. ولم يكن العنصر الذي رفع من قيمة هؤلاء الموقّعين مثل هذه البيانات يتمثّل في خبرتهم في الشؤون العامة، بل سمعتهم ككُتّاب وممثلين وموسيقيين وعلماء طبيعة وفلاسفة.

سيغدو «القرن العشرون الوجيز» الحافل بالثورات وحروب الأيديولوجيا الدينية في ما بعد هو العصر المميز لمشاركة المثقفين السياسية. ولم يقتصر الأمر على دفاعهم عن قضاياهم في حقبة مناهضة الفاشية، وبعدها اشتراكية الدولة، بل إنهم تمتعوا لدى الجانبين بعد الحرب العالمية الثانية وانهيار الشيوعية بمنزلة معترف بها بوصفهم مفكرين من العيار الثقيل في المجال العام. كان ذلك هو العصر المشهود للحشود المضادة: ضد الحرب النووية، وضد آخر الحروب الإمبريالية لأوروبا القديمة، والحرب الأولى التي تخوضها الإمبراطورية الأميركية العالمية (الجزائر والسويس وكوبا وفيتنام)، وضد الستالينية، وضد الغزو السوفياتي لهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا وما إلى ذلك. وكان المثقفون يتصدرون الخطوط الأمامية في أكثرها تقريبًا.

من الأمثلة على ذلك أن الحملة البريطانية الداعية إلى نزع السلاح النووي التي أسسها كاتب معروف ومحرر المجلة الثقافية الأرقى في تلك الفترة وعالم فيزيائي، وصحفيان، وما لبث أن انتخبت الفيلسوف برتراند رَسلْ رئيسًا لها، وسرعان ما انضمت إليها شخصيات مرموقة في الأوساط الفنية والأدبية، من بنجامين برِيتن إلى هنري مور، وإدوارد مورغن فورستر. وكان بينهم المؤرِّخ إدوارد بالمر تومبسون الذي غدا الشخصية الأبرز في الحركة الداعية إلى نزع السلاح النووي في أوروبا بعد سنة ١٩٨٠. وأصبح الجميع يعرفون أسماء كبار المفكرين الفرنسيين – مثل سارتر وكامو– وأسماء المثقفين المنشقين في الاتحاد السوفياتي: سولجنتسين وزاخاروف. وكان المثقفون البارزون يمثّلون الطليعة في الأدب المؤثّر الذي يعكس انقشاع الغشاوة الشيوعية «**الإله الذي هوى**»[1]، بل إن الاستخبارات السرّية للولايات المتحدة

---

(١) (The God that Failed) كتاب صدر بهذا العنوان (١٩٤٩) يضمّ مقالات / شهادات لعدد من الروائيين والكتّاب الغربيين الذين انسحبوا من الحزب الشيوعي وتنكّروا له بعد الحرب العالمية الثانية احتجاجًا على حملات التطهير والقمع التي اتّسم بها العهد الستاليني في الاتحاد السوفياتي. وساهم في هذا الكتاب كلّ من: آرثر كوستلر، أندريه جيد، لويس فيشر، إغنازيو سيلوني، ستيفن سبندر وريتشارد رايت. [المترجم]

وجدت أن من المُجدي تمويل وتأسيس منظمات خاصة مثل «المؤتمر العالمي لحرية الثقافة» لإبعاد المثقفين الأوروبيين عن المسار المؤسف الذي اتخذوه بعدم الحماسة لسياسة الحرب الباردة التي تنتهجها واشنطن. كما شهدنا فترة بدأت فيها حكومات العالم العربي تعتبر الجامعات التي كانت آنذاك آخذة بالتوسّع والتكاثر بطريقة ديمقراطية وللمرة الأولى منذ سنة ١٨٤٨، منابت للمعارضة السياسية والاجتماعية، بل للثورة أحيانًا.

إن حقبة المثقفين، بوصفهم الوجه الرئيسي للمعارضة السياسية في المجال العام، قد انحسرت وانطوت. تُرى أين اختفى كبار منظمي الحملات وموقّعي البيانات؟ لقد صمتوا أو توفوا، باستثناء شخصيات قليلة نادرة أبرزها الأميركي نوعام تشومسكي. أين أعلام الفكر في فرنسا الذين خلفوا سارتر، وميرلو- بونتي، وكامو، وريمون آرون، وفوكو، وألتوسير، ودريدا، وبورديو؟ لقد آثر أيديولوجيو أواخر القرن العشرين التخلي عن مهمات متابعة القضايا الفكرية والتغير الاجتماعي، وتركوها للعمليات المؤتمتة في عالم يحفل بأفراد منشغلين بالتفكير العقلاني الصرف، ممن يُزعَم أنهم يعظمون منافعهم من خلال أسواق تعمل بطريقة عقلانية وما لم تتعرض لتدخلات خارجية تميل، بطبيعة الحال، إلى تحقيق توازن دائم. وفي مجتمع تتعاظم فيه، على نحو متزايد، مجالات التسلية والترفيه الجماهيرية، فإن الناشطين الآن يرون أن المثقفين غدوا الآن أقلّ نفعًا كمصدر للإلهام في ما يتعلق بالقضايا النبيلة من موسيقيي الروك ونجوم السينما المشهورين عالميًا. ولم يعد في وسع الفلاسفة أن ينافسوا [المغني الإيرلندي] بونو أو [الموسيقار البريطاني] إينو، إلا إذا أعادوا تصنيف أنفسهم في إهاب جديد في عالم وسائل الإعلام الاستعراضية الكونية الجديدة بوصفهم من «المشاهير». لقد بتنا نعيش عصرًا جديدًا، على الأقل إلى أن تتجلى في المجال العام الآثار الكاملة لأصوات «التعبير الذاتي» المنتشرة في جميع أنحاء العالم على «الفيسبوك»، والمُثل العليا التي تروّج لها «الإنترنت».

وبالتالي، لا يعود تراجع المثقفين المحتجين الكبار إلى نهاية الحرب الباردة فحسب، بل كذلك إلى اللاتسييس الذي تعرّض له المواطن الغربي خلال فترة النمو الاقتصادي وانتصار المجتمع الاستهلاكي. وقد أدى الانتقال من نموذج «الأغورا» الديمقراطي الأثيني إلى مراكز التسوق المغرية التي لا يمكن مقاومتها إلى تقليص الفسحة المتاحة لقوى القرنين التاسع عشر والعشرين الشيطانية: أي إلى الاعتقاد بأن الفعل السياسي وحده هو السبيل إلى تحسين العالم. والحال أن هدف العولمة النيوليبرالية كان يتمثّل، تحديدًا، في الإقلال من حجم الدولة، ونطاقها، وتدخلاتها في المجال العام. وقد حققت نجاحًا جزئيًا في هذه الناحية.

غير أن عنصرًا آخر هو الذي حدد شكل الحقبة الجديدة. وتمثّل ذلك في الأزمة التي اكتنفت القيم والمنظورات التقليدية، وربما الأهم من ذلك كله، في التخلي عن الإيمان القديم بالتقدم العالمي في مجالات الفكر والعلوم وإمكانية تحسين الوضع الإنساني. فمنذ الثورتين الأميركية والفرنسية، تغلغلت في نفوس دعاة التقدم السياسي والاجتماعي في أرجاء المعمورة مفردات «التنوير» المتحدرة من القرن الثامن عشر، بكل ما فيها من ثقة لا تتزعزع بمستقبل الأيديولوجيات الراسخة الجذور



في هاتين الانتفاضتين، وربما حقق الائتلاف بين تلك الأيديولوجيات والدول الراعية لها انتصاره الأخير في إلحاق الهزيمة بهتلر في الحرب العالمية الثانية. بيد أن قيم «التنوير» ما زالت تتقهقر منذ سبعينيات القرن الماضي في وجه قوى «الدم والتراب» المناوئة للقيم الكليّة الجامعة، والنزعات الرجعية الراديكالية الآخذة بالتبلور في ديانات العالم أجمع. بل إننا نشهد، حتى في الغرب، ظهور لاعقلانية جديدة معادية للعلم، فيما تنحى الإيمان بالتقدم الكاسح وأفسح المجال للتخوف من كارثة بيئية لا مناص منها.

كيف كانت حال المثقفين في تلك الحقبة الزمنية الجديدة؟ لقد حوّلهم التوسّع الهائل في ميدان التعليم العالي منذ ستينيات القرن الماضي إلى طبقة متنفّذة ومهمة سياسيًا. وكان من الواضح منذ سنة ١٩٦٨ أن من السهل حشد جماهير الطلبة، لا على المستوى الوطني فحسب، بل عبر الحدود كذلك. وقد تعززت منذئذ إلى حد بعيد قدرتهم على الفعل في المجال العام جراء الثورة غير المسبوقة في ميدان الاتصالات الشخصية. ومن الأمثلة التي شهدناها مؤخرًا على ذلك انتخاب المدرّس الجامعي باراك أوباما رئيسًا للولايات المتحدة الأميركية، والربيع العربي سنة ٢٠١١ (٢)، والتطورات في روسيا. وقد خلق التقدم المتفجر للعلم والتقانة «مجتمع معلومات» يعتمد فيه الإنتاج والاقتصاد، أكثر من أي وقت مضى، على النشاط الفكري، أي على الرجال والنساء الذين حصلوا على شهادة جامعية، وعلى مراكز المعلومات التي يستقون منها، أي الجامعات. ويعني ذلك أن على أنظمة الحكم حتى الأكثر رجعية وتسلطًا بينها، أن تسمح بقدر من الحرية للعلوم في الجامعات. وفي الاتحاد السوفياتي السابق، كانت المؤسسة الأكاديمية هي المنبر الأكثر فعالية للانشقاق والنقد الاجتماعي. أما في الصين [الشعبية] في عهد ماو [تسي تونغ]، التي ألغت التعليم العالي تقريبًا خلال «الثورة الثقافية»، فقد تعلّمت الدرس نفسه منذ ذلك الحين. وأفاد ذلك، إلى حدّ ما، كلّيات الإنسانيات والآداب في الصين، مع أنها ليست جوهرية بالقدر نفسه من الوجهتين الاقتصادية والتقنية.

---

(٢) خلافًا لما تنبأ به وراهن عليه ودعا إليه ماركس والماركسيون القدامى، وهو منهم، أعلن هوبزباوم في مقابلة تلفزيونية مع الـ«بي بي سي» يوم ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١ أن هذه الموجات الثورية تنطلق الآن **من الطبقة الوسطى لا من الطبقة العاملة**. ويضيف أن «عمليات الحشد الجماهيري الأكثر فعالية في أيامنا هذه إنما تبدأ في أوساط **طبقة وسطى جديدة محدَّثة – وخصوصًا من الجسم الطلابي الآخذ بالتضخم** [....] وإذا كان ثمة من ثورات بعد الآن، فإنها لا بد أن تحدث على هذا النحو».
ويضيف هوبزباوم أن «عمليات الحشد الجماهيري الأكثر فعالية في أيامنا هذه إنما تبدأ في أوساط طبقة وسطى جديدة محدَّثة – وخصوصًا من الجسم الطلابي الآخذ بالتضخم [....] في بلدان تمثل الأجيال الشابة فيها أغلبية السكان، وتكون فيها التعبئة الجماهيرية أيسر باستخدام التقانة الحديثة. وإذا كان ثمة من ثورات بعد الآن، فإنها لا بد أن تحدث على هذا النحو، وعلى الأقل في أيامها الأولى، حيث يخرج الناس ويتظاهرون في الشارع مطالبين بما هو حق لهم». ويعقد هوبزباوم مقارنة بين ثورات **الربيع العربي** وثورات سنة ١٨٤٨ التي انطلقت من فرنسا وسرعان ما انتشرت في بقاع إمبراطورية الهابسبيرغ الأوروبية. ويقول إن الأخيرة فشلت خلال سنتين على المدى القصير ولكنها نجحت جزئيًا على المدى البعيد حين أسفرت عن إصلاحات ليبرالية جمّة، ولكنها فقدت آنذاك طابعها الثوري المعهود. وقد يكون ذلك هو المآل الذي ستنتهي إليه الثورات العربية. ويشير إلى الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩، التي كانت مُخرجاتها الأيديولوجية مختلفة كل الاختلاف عن المُدخلات التي ساهمت في إشعالها أول الأمر، فكان من نتائجها النهائية تهميش أولئك الذين قدموا تنازلات للإسلام من دون أن يكونوا إسلامويين، بمن فيهم الإصلاحيون والليبراليون والشيوعيون.
وفي هذا السياق، يخلص هوبزباوم إلى القول إن **الربيع العربي** غمره بالفرح والتفاؤل من ناحية، وبالتخوف، من ناحية أخرى، من أن تكون الغلبة فيه آخر الأمر للإسلامويين على الطريقة الإيرانية. انظر:
http://www.bbc.co.uk/news/magazine-16217726 [المترجم]

من جهة أخرى، نزع التوسّع الضخم في ميدان التعليم العالي إلى تحويل الدرجة العلمية أو الدبلوم في المرحلة العليا الثالثة إلى واحد من المؤهلات الأساسية المطلوبة للوظائف المهنية أو فرص العمل المتاحة للطبقة الوسطى، وهو ما أدى بالتالي إلى تحويل الخريجين إلى أعضاء في «الطبقات المتفوقة» ، على الأقل في نظر جمهرة السكان ذات التحصيل العلمي الأدنى. وكان من السهل على الغوغائيين أن يعرضوا «المثقفين» أو من يُدعوْن «المؤسسة الليبرالية» بوصفهم نخبة من الأدعياء الملتبسين أخلاقيًا، الذين يتمتعون بامتيازات اقتصادية وثقافية. وفي كثير من البقاع في الغرب، ولا سيما في الولايات المتحدة وبريطانيا، ثمّة خطر من أن تتحول الفجوة التعليمية إلى شُقّة طبقية بين من تمثّل شهاداتهم الجامعية ضمانة مؤكدة وتذكرة تمكنهم من الدخول إلى ساحة النجاح والوجاهة المهنية من جهة، والبقية الساخطة من جهة أخرى.

لم يكن هؤلاء هم الأغنياء بالفعل، أي النسبة الضئيلة من السكان الذين نجحوا خلال الثلاثين سنة الأخيرة من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين في جمع ثروات لم يحلم بها أشدّ الناس جشعًا: رجال، وأحيانًا نساء، تبلغ قيمة ممتلكاتهم إجمالي الناتج المحلي لعدة بلدان متوسطة الحجم. والأغلبية الغالبة من ثرواتهم إنّما جاءت من الأعمال التجارية والنفوذ السياسي، مع أن هؤلاء كان بعضهم بالتأكيد مثقفين أصلًا، سواء بوصفهم خريجين أو، في كثير من الحالات الصارخة في الولايات المتحدة، من المتسربين من الجامعات. ومن المفارقات أن الرفاهية التي نجحوا في إظهارها بثقة متزايدة بالنفس بعد سقوط الشيوعية قد أوجدت صلة وصل بينهم وبين الجماهير غير المتعلمة التي كانت الفرصة الوحيدة أمامها للخروج من أوضاعها تتمثّل في الانضمام إلى بضع مئات ممن وصلوا في أي بلد إلى القمة من دون أي رسائل توصية أو مواهب تجارية: لاعبو كرة قدم، نجوم في ثقافة وسائل الإعلام، وفائزون بجوائز اليانصيب العملاقة. ومن الوجهة الإحصائية كانت الفرصة أمام شخص فقير لسلوك هذا الخط البياني غاية في الضآلة، غير أن من أفلحوا في ذلك بالفعل كانوا قد حققوا من النجاح وجمعوا من المال ما دفعهم إلى التباهي به أمام الملأ. وذلك ما يسّر، على نحو ما، عملية حشد من تعرضوا للاستغلال الاقتصادي، والفاشلين والخاسرين في المجتمع الرأسمالي، ضد من أسماهم الرجعيون الأميركيون «المؤسسة الليبرالية»، التي لم تجمعهم بها تقريبًا أي قواسم مشتركة.

لم يحلّ السخط على الاستقطاب الاقتصادي مكان السخط على التفوّق الذي يُعزى إلى الثقافة إلا بعد سنوات من أقسى كساد يعانيه الاقتصاد الغربي منذ ثلاثينيات القرن العشرين. ومن اللافت أن التعبيرين هما الأكثر بروزًا عن مشاعر السخط تلك. فالصحافيون الاقتصاديون، لا الأغنياء الفاحشو الثراء أنفسهم – مع بعض الاستثناءات النادرة – هم أول من كشف الغطاء عن الانهيار العام الذي أصاب الثقة بقدرة الأسواق الحرة (الحلم الأميركي) على خلق مستقبل أفضل للجميع– بل إنهم أعربوا عن التشاؤم تجاه مستقبل النظام الاقتصادي القائم. كما أن احتلال مواقع قريبة من وول ستريت ومراكز أخرى للبنوك والمؤسسات المالية العالمية تحت شعار «نحن التسعة وتسعون في المئة» في مقابل الواحد في المئة من كبار

الأثرياء، قد أثار قدرًا ملحوظًا من التعاطف لدى عامة الناس، بل إن استطلاعات الرأي، حتى في الولايات المتحدة، أظهرت مساندة لهذا التحرك بنسبة ٦١ في المئة من المستجيبين - ومن الواضح أن هؤلاء كانوا يشملون شريحة واسعة من الجمهوريين المعادين لليبرالية. ومن الطبيعي أن هؤلاء المتظاهرين، الذين نصبوا خيامهم على أرض معادية، لم يكونوا التسعة وتسعين في المئة، بل كانوا، كما هو معتاد، جند المسرح من نشطاء المثقفين، ومن شريحة مهيأة للتعبئة تضم الطلاب، والبوهيميين الذين يبدأون المناوشات على أمل أن تتحول إلى معارك.

على الرغم من ذلك، سنطرح السؤال على النحو التالي: كيف يمكن للتقاليد النقدية المستقلة القديمة المتحدرة من القرنين التاسع عشر والعشرين أن تظل في قيد الحياة في الحقبة الجديدة التي تتسم بالعقلانية السياسية، وتعززها هواجسها وشكوكها بشأن المستقبل؟ إن من مفارقات أيامنا هذه أن اللاعقلانية في مجاليّ السياسة والأيديولوجيا لم تواجه صعوبة في التعايش مع التقانة المتقدمة - بل حتى في استخدامها - فالولايات المتحدة والمستوطنات الإسرائيلية الشرسة في المناطق المحتلة في فلسطين[٣] تثبت أن ليس ثمة نقص في أعداد اختصاصيي تقانة المعلومات المحترفين في ما يتعلق بالإيمان الحرفي بقصة خلق العالم كما وردت في «سفر التكوين» أو في دعوات «العهد القديم» الأكثر تعطشًا إلى الدم لاستئصال الكفار. وقد اعتادت البشرية في هذه الآونة على حيوات حافلة بالتناقضات الداخلية يتنازعها عالم زاخر بالأحاسيس من جهة، وتقانة لا تؤثر فيها المشاعر، بين مجال التجربة الإنسانية والمعرفة الحسيّة من ناحية، وعالم الأحجام الضخمة التي لا معنى لها من ناحية ثانية، وبين «الحس السليم» الشائع في الحياة اليومية، وعدم المفهومية، إلا في ما يتعلق بالنزر اليسير من الأقليات، مع العمليات الفكرية التي تخلق الأطر العلمية التي نعيش فيها. هل من الممكن جعل هذه اللاعقلانية المنسّقة للحيوات الإنسانية متوائمة مع عالم يعتمد أكثر من أي وقت مضى على عقلانية ماكس فيبر في العلم والمجتمع؟ صحيح أن عولمة وسائل الإعلام، واللغة و«الإنترنت» لم تعد تمكّن حتى الدول الأكثر قوة وسلطة من عزل البلاد ماديًا وذهنيًا عن بقية أرجاء العالم الأخرى. ومع ذلك يظل السؤال مطروحًا.

(٣) يحمل هوبزباوم، منذ زمن، حيال إسرائيل والصهيونية موقفًا معروفًا ومشهودًا، وقد أدى تشدده في موقفه من إسرائيل إلى تعاظم الحملات الصهيونية ضده؛ ففي لقاء مطول أجرته معه صحيفة **الأوبزرفر** البريطانية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢، يقول هوبزباوم بمنتهى الصراحة والوضوح: «لم أكن صهيونيًا قط [...] نعم، إنني يهودي. ولكن ذلك لا يعني أن عليّ أن أكون صهيونيًا ولا مؤيدًا بأي شكل من الأشكال للسياسات التي تنتهجها الآن حكومة إسرائيل ، وهي سياسات كارثية شريرة؛ إنها سياسات ستؤدي بطبيعتها إلى التطهير العرقي في أراض محتلة».
وتثبت الوقائع والتطورات التي نشهدها حولنا بصورة شبه يومية صدقية الاستشرافات التي يطرحها في الفصل الإضافي الأخير من «عصر التطرفات»، الذي يحلل فيه هوبزْباوْم أبرز التطوّرات العالمية خلال العشرين سنة الأخيرة منذ انهيار المنظومة الشيوعية؛ فهو يرى في معرض الحديث عن الاستراتيجيا الأميركية في عهد أوباما أن الأخير «أهدر فرصته وبددها». «وآفاق المستقبل، في تقديري، ليست مشجعة كثيرًا» ... ويضيف هوبزْباوْم: «عندما ننظر إلى أكثر مسارح النزاع الدولي سخونةً في العالم، فإن حلّ الدولتين، كما هو متصوَّر في الزمن الراهن، لا يفتح أفقًا مستقبليًا يمكن الركون إليه في فلسطين... وأشك في أن يكون الأمر واردًا في اللحظة الراهنة. ومهما يكن نوع الحل، فإن شيئًا لن يحصل ما لم يقرر الأميركيون أن يغيروا رأيهم كليًا، ويمارسوا الضغط على إسرائيل، مع أنه ليس ثمة ما يشير إلى حصول شيء من هذا القبيل»!
انظر على سبيل المثال:
http://observer.guardian.co.uk/comment/page/0,11915,796418,00.html
وكذلك: إريك هوبزْباوْم، **عصر التطرفات: القرن العشرون الوجيز**، ترجمة فايز الصياغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١، ص ١٠٠٤- ١٠٠٥. [المترجم]

من جهة أخرى، يحتاج العلم إلى الأفكار، فيما يتواصل استخدام التقانة، بأنواعها غير المتقدمة، من دون تفكير أصيل جديد. من هنا، فإن المجتمعات، حتى تلك التي تظهر أعلى درجة من العزوف المنسّق عن الثقافة، تحتاج بصورة أكثر هذه الأيام إلى أشخاص يحملون الآراء، وإلى بيئات يترعرعون فيها. ويمكننا، مع توخّي السلامة، أن نفترض أن هؤلاء الأشخاص سيطرحون كذلك أفكارًا نقدية حول المجتمع والبيئة اللذين يعيشان فيهما. وفي البلدان الطالعة في شرق آسيا والأقطار الجنوبية الشرقية منها، وكذلك في العالم الإسلامي، قد يواصل هؤلاء دورهم كقوة مطالبة بالإصلاح السياسي والتغير الاجتماعي وفق الطرق القديمة. كما أن من الممكن في هذه الفترة المتأزمة التي نعيشها أن يمثّلوا مثل هذه القوة في الغرب المحاصر المحتار. وفي واقع الأمر، يمكن المحاجة بأن نقاط انطلاق القوى التي تمارس النقد الاجتماعي المنسّق تتمثل اليوم في الشرائح الجديدة ممن يتلقون التعليم في الجامعات. غير أن المثقفين المفكرين وحدهم لا يستطيعون تغيير العالم مع أن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يتحقق إلا بمساهمتهم فيه. ويتطلب ذلك قيام جبهة موحدة من الناس العاديين والمثقفين. وباستثناء حالات قليلة متفرقة، فإن تحقيق ذلك غدا اليوم أصعب مما كان في الماضي. وذلك هو مأزق القرن الحادي والعشرين(٤).

نبذة عن هوبزباوم*

ثمة ما يشبه الإجماع في أوساط الدارسين المعاصرين على اعتبار إريك جون بلير هوبزباوم (حزيران/ يونيو ١٩١٧ – تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢) واحدًا من أشهر المؤرخين المعاصرين في بريطانيا وأوروبا؛ بل إن الباحثين اليساريين ينزعون إلى اعتباره أبرز مؤرخي هذه الأيام في العالم أجمع، أو أفضل مؤرخي القرن العشرين. ويميل آخرون إلى وضعه، جنبًا إلى جنب، مع المؤرخ الفرنسي الراحل فرنان بروديل (١٩٠٢–١٩٨٥). وتميل الفئة الأولى إلى التركيز على جدارة هوبزباوم العلمية، ونهجه الموضوعي المعمق الشامل المتعدد الأبعاد في دراسة التاريخ الحديث، بينما تضيف الفئة الأخيرة من المراقبين سلسلة أخرى من السمات التي تميز منهجه الفكري، من بينها منظوره الماركسي المادي الجدلي في تحليل الظواهر التاريخية، والتزامه التعايش مع واقع العالم المعاصر السياسي والاجتماعي حتى في أوائل العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، واستمراره، حتى قبيل وفاته وهو في أواسط التسعينيات من عمره، في التعبير عن مواقفه وآرائه الجريئة إزاء أحداث الساعة، بما فيها «الربيع العربي»!

كان ماركسي المنهج، لكنه أنتج دراسات مختلفة عن الكتابات اليسارية المألوفة آنذاك؛ فهو لم يكن كبعض أقرانه من الماركسيين الذين يحمّلون كتاباتهم نصوصًا أيديولوجية للتدليل على واقعة أو ظاهرة تاريخية ما. بل إن هوبزباوم كان يستعمل الأدوات والمفاهيم الماركسية

(٤) [من المؤلف] يعتمد هذا الفصل، في كثير من عناصره، على دراسة نشرتها بالألمانية في كتاب Ilse Fischer and Ingeborg Schrems (eds), *Der Intellektuelle: Festschrift für Michael Fischer zum 65 Geburtstag* (Peter Lang 2010).

* النبذة من وضْع المترجم.



في إطاره النظري بسهولة ومرونة وذكاء، وهو ما يجعل تأثيره في القارئ عميق الوقع. وقد تُرجمت مؤلفاته الأساسية إلى أكثر اللغات الحية (بما فيها العربية في السنوات القليلة الماضية).

درج إريك هوبزباوم على التشديد في المقدمات التمهيدية لكل أعماله على أنه لا يسرد التاريخ، ولا يعيد صوغه، ولا يؤرخ لوقائعه أو يصف أحداثه كما تفعل جمهرة «المؤرخين» من قُدامى ومحدثين على السواء. إنه، كما يقول، إنما يتوجه إلى القارئ والمراقب والباحث الذكي المتعلم فحسب، فيدرس ظواهر التاريخ الأساسية والأحداث الكبرى المؤثرة في حياة الناس في المجتمعات البشرية، ويحلل أسبابها ونتائجها المباشرة وغير المباشرة، ويربط بعضها ببعض على نحو متكامل، في المجالات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية بلا استثناء، بحيث تكون الحصيلة النهائية صورة نابضة بالحياة للواقع البشري في مرحلة معيّنة، تتسلسل على نحو جدلي مع ما يسبقها وما يليها من مراحل.

وفي جميع هذه الدراسات التحليلية للحركات والأوضاع والظروف الممهدة للتغيرات الاجتماعية الكبرى في التاريخ الحديث، يكون إريك هوبزباوم قد ارتاد سبيلًا جديدًا في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تبلور بعد ذلك في مقاربات جيل من أبرز العلماء الاجتماعيين في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي لقضايا التغير الاجتماعي والحركات الاجتماعية والتحليل التاريخي المقارن، ومن بين هؤلاء: تشارلز تيلي (١٩٢٨–٢٠٠٨)، وثيدا سكوكبول (١٩٤٧–)، وأنتون بلوك (١٩٣٥–). وجاءت هذه المدرسة الفكرية الجديدة في العلوم الاجتماعية لتُخرج هذه الحركات من نطاق الرؤية التقليدية، وتُدخلَها في عداد مظاهر الرفض والاحتجاجَ على جوانب محددة في الواقع الاجتماعي المؤسسي، وفي سياق تاريخي محدد. وفي هذا السياق، يقول هوبزباوم في سيرته الذاتية **أزمنة لافتة: حياة في القرن العشرين** (*A Twentieth Century Life :Times Interesting*) (٢٠٠٠)، إنه لو لم يكن مؤرخًا، لكان عالِم اجتماع، ويستدرك قائلًا إن المنهجين التاريخيين بُعدان متكاملان ووجهان لعملة واحدة هيَ التي يستخدمها في منظوره التحليلي.

ترتكز منهجية هوبزباوم في التحليل السياسي الاجتماعي على قاعدة معرفية موسوعية حول جميع مناحي الحياة في أوروبا وبقاع كثيرة من العالم في الفترة الممتدة بين بدايات القرن السابع عشر ومطلع القرن الحادي والعشرين في مجالات الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والفنون. وساهم في تأثيره الفكري إتقانه عددًا من اللغات أبرزها: الإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية.

وربما كان إنجاز هوبزباوم الأكثر شهرة وذيوعًا في الأوساط الفكرية والأكاديمية يتمثّل في ما أصبح يسمّى «الرباعية»، عن التاريخ الحضاري لأوروبا منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر حتى مطالع القرن الحادي والعشرين، واشتمل ذلك على أربعة مؤلفات مرجعية هي **عصر الثورة – أوروبا ١٧٨٩– ١٨٤٨** (١٩٦٢)، و**عصر رأس المال – ١٨٤٨– ١٨٧٥**

(١٩٧٥)، و**عصر الإمبراطورية ١٨٧٥- ١٩١٤** (١٩٨٧). واستكمل هوبزباوم هذه السلسلة بإصدار **عصر التطرفات: تاريخ القرن العشرين الوجيز ١٩١٤- ١٩٩١**، عن تاريخ العالم منذ الحرب العالمية الأولى حتى انهيار الاتحاد السوفياتي وأنظمة الكتلة الشرقية في أوروبا، وتغوّل الهيمنة الأميركية على الساحة الدولية. وقد وضع هوبزباوم للترجمات العربية لهذه «الرباعية» مقدمات خاصة مطولة يحلل فيها انعكاسات التاريخ الأوروبي وتداعياته خلال القرنين الماضيين على العالمين العربي والإسلامي، بل إنه أضاف إلى ترجمة «عصر التطرفات» العربية فصلًا إضافيًا عن أبرز التطورات العالمية منذ انهيار الاتحاد السوفياتي حتى سنة ٢٠١٠.

مناقشات ومراجعات



محمد بو عزة*

إدوارد سعيد مفكِّكًا السرد الإمبراطوري

من جماليات التمثيل إلى سياسات التمثيل

تسعى الدراسة إلى توضيح كيفية تعالق السلطة والسرد في التخييل الروائي، من منظور قراءة إدوارد سعيد التي مثّلت لحظة فارقة في النقد الغربي، مؤسسة للخطاب ما بعد الكولونيالي. والمقصود بالسرد الإمبراطوري في هذه الدراسة هو التخييل السردي الذي تورط - كما أوضح سعيد في كتابه الثقافة والإمبريالية[١] - في تعزيز الرؤية الإمبريالية الغربية للعالم، ولا سيما في سياق الإمبراطورية البريطانية والإمبراطورية الفرنسية، الذي كان محكومًا بنسق أيديولوجي مضمر في بناء تصوراته عن الآخر، غير الأوروبي، الذي يعيش في الأطراف، على هامش الإمبراطوريتين؛ نسق يجد مرجعيته في استبطان مفاهيم الإبستيمولوجيا الإمبريالية وتصوراتها بشأن تفوق ثقافة الغرب ومركزيته، ودونية الشعوب الأخرى وهامشيتها. وكان من مفاعيل هذا النسق المضمر وآثاره، تورط التخييل الروائي في إنتاج صور وتمثيلات متحيزة، على الرغم ممّا يتوشح به من مجازات جمالية توهم بأنه غير مورط في التعزيز الثقافي والتاريخي للعملية الإمبراطورية.

من نقد الاستشراق إلى نقد الثقافة

يُعتبر كتاب **الثقافة والامبريالية** الحلقة الثانية في مشروع كبير بدأ بنقد **الاستشراق**[٢]، يشترك معه في التصور والمنهجية، لكنه يمثّل إضافة نوعية **للاستشراق** لا مجرد إضافة كمية، إذ إنه يقوم بموضعة التمثيل في سياق تاريخي ومنهجي أوسع، يستحضر استراتيجيات السيطرة والمقاومة، وديناميات التاريخ والجغرافيا، وعمليات توظيف الثقافة في السيطرة والتحرير والمقاومة.

تنبثق أهمية الكتاب أيضًا من سياقه الزمني والمعرفي، في كونه أتى بعد عشر سنوات من تأليف **الاستشراق** الذي فجّر جدلًا ديناميًا كبيرًا على مستوى العالم، تراوح بين الهجوم على الكتاب، لأنه شكّل صدمة للأفق الغربي المنتشي بمركزيته الغربية، وبين تأويله ضمن قراءات متحيزة في العالم العربي والإسلامي، حيث اعتُبر إما دفاعًا عن الشرق وإما نقدًا لاذعًا للغرب، وهذا ما

* جامعة مولاي إسماعيل - المغرب.

أدى إلى إهدار القوة المعرفية والمنهجية التي يطرحها الكتاب في إعادة قراءة الثقافة وتفكيك الخطاب وتشريح الإشكاليات. في هذا السياق الزمني تشكَّل كتاب **الثقافة والإمبريالية** وتبلورت إشكالياته في سياق المسافة الزمنية بوصفها إمكانية للفهم، حيث إن سعيد كان منخرطًا في هذا النقاش ومحاورًا لنقاده على نحوٍ ترتبت عنه عملية **إعادة النظر في الاستشراق**[٣]. ولم ينفِ سعيد استفادته من بعض هذه المراجعات الدقيقة التي طورها في كتاب **الثقافة والإمبريالية**، فهو حاول أن يكون أكثر تحديدًا وتدقيقًا في ما يخص مقولات منهجية متعددة مثل القراءة الطباقية، وأولوية الجغرافيا، والسياق التاريخي والعامل الاقتصادي، والمادية الثقافية ، بصفتها عوامل متدخلة في العملية الإمبريالية.

بالإضافة إلى هذا البُعد الإبستيمولوجي الجدلي الذي واكب سياق إنتاج «الثقافة والإمبريالية»، فإنه في سياق موضعته التزامنية، يكتسب إنتاجيته المحايثة من غزارة مادته الثقافية، وتعدد ومرجعياته الفكرية، وعمق استقصاءاته التاريخية والتحليلية الدقيقة للسياقات المتعددة الإبستيمولوجية والنظرية والثقافية للخطاب الروائي الغربي، حيث يدشن سعيد قراءة تفكيكية لبُنى القوة الكولونيالية المضمرة في متخيل هذا السرد، والتي اعتاد النقد الغربي الحديث تجاهلها، وبذلك تكتسب قراءة سعيد قوّتها الانتهاكية من تفكيك المسكوت عنه، واللامفكر فيه في بنية الثقافة الغربية، ذلك أنه لا يقتصر على التأريخ للخطاب الروائي، بل يحلل البُنى النصية الروائية، واصفًا استراتيجياتها السردية، ومفككًا في الآن ذاته تضميناتها الأيديولوجية، وكاشفًا ما تمارسه من إقصاء وتهميش لتواريخ الآخر.

إذا كان **الاستشراق** اهتم باستقصاء نسق تمثيل الغرب للشرق وتفكيكه، أي إنتاج الغرب للشرق في إطار إنتاجه لذاته وصورته، فإن القراءة التفكيكية التي يمارسها سعيد في **الثقافة والإمبريالية** تؤسس لاستراتيجية قراءة جديدة، يصطلح على تسميتها **القراءة الطباقية** التي تطرح نفسها كقراءة بديلة للمعتمد الغربي وطابعه الأحادي، إذ تهتم بوعي متزامن باستقصاء وتفكيك نمط إنتاج الغرب للآخر، وبتوضيح سرديات الآخر وإبرازها، أي تمثيل **الآخر التابع** للغرب، وذلك من خلال إعادة الاعتبار إلى تواريخ وثقافات شعوب المستعمرات التي ظلت عرضة للتهميش عبر فرض حالة الإسكات الكولونيالي عليها.

بالإضافة – إذن – إلى نقد تصورات الغرب للشرق في **الاستشراق**، يعمل سعيد في **الثقافة والإمبريالية** على إظهار تصورات **رعايا** الإمبراطوية عن الغرب، ونقدها. العمليتان هنا متداخلتان ومتواجهتان، ذلك أن القراءة الطباقية، وخلافًا للقراءة الأحادية التي انحصر النقد الغربي الحديث ضمن حدودها الإقصائية، تفترض، كما يرى سعيد، أن تُدخل في استراتيجيتها العملية الإمبريالية وعملية المقاومة لها، الصوت الإمبراطوري وأصوات ضحاياها. وينجز سعيد هذا الاقتران بتوسيع مجال النصوص جغرافيًا وتاريخيًا وثقافيًا، لتشمل ما تم إقصاؤه واستبعاده بالقوة، حيث يحضر المركز إلى جانب الهامش في عملية مواجهة خطابية وسردية، تتواجه فيها أصوات ومنظورات كلٍّ من المركز والهامش، الإمبراطورية ومستعمراتها. هنا، كما رصد فواز طرابلسي، «لا يكتفي ‹الثقافة والإمبريالية› بدراسة دور الثقافة في تبرير الإمبريالية وتزويدها بوسائل الشرعنة والطواعية على ضحاياها، بل إنّه يدرس أيضاً دور الثقافة المقاوِمة في النضال التحرري من الاستعمار والإمبريالية. لكنّنا هنا قد خرجنا أصلاً من ‹الشرق› (منطقة غرب آسيا التي جرى التركيز عليها في ‹الاستشراق›) إلى حركات التحرر لشعوب القارات الثلاث»[٤].

لا يكتفي سعيد بدفع ثقافة المقاومة وسردياتها البديلة إلى الظهور والانبثاق من تواريخ النسيان التي فرضتها عليها القوة الكولونيالية، بل ينتقد تصورات هذه الثقافة المقاومة عن الغرب، ويحذر من تحيزاتها القومية، في انزلاقها نحو سياسات

الهوية المغلقة. وبذلك ينتقد الثقافة الإمبريالية والثقافة المقاومة في الوقت ذاته، «إذ ينتقل سعيد إلى التمثّلات الشرقية للذّات والآخر، ينتقد مرض ‹الغُراب› (occidentosis)، أي اللوم العُصابي للغرب على كل الويلات النازلة بالشعوب المستعمرة. ويرفض ‹نظريات المؤامرة› ويوجّه النقد الحاد إلى النزعة الأصلانية nativism التي تتوهم وجود هوية ثقافية أصلانية نقية، لأن هذا الانغلاق الهوياتي يعني بنظره القبول بكل مستتبعات السيطرة الإمبريالية: كل الانقسامات العرقية والدينية والسياسية التي فرضتها الإمبريالية هي ذاتها»[٥].

ومثلما لم يكن سعيد معنيًا بالدفاع عن شرق حقيقي يشوهه الغرب، كما يؤوّله بعض الخطابات، فإنه في **الثقافة والإمبريالية** لم يكن معنيًا بالدفاع عن ثقافة المقاومة في مواجهتها للثقافة الإمبريالية، وإنما في الحالتين معًا، كان معنيًا باستقصاء الطبيعة المغلوطة لجميع التمثلات بسبب ارتباطها بالدنيوية، أي بالسلطة والموقع والمصالح. وقد اقتضى ذلك أن «أجاهر بأنّ كتابي لم يكن معدًّا للدفاع عن الشرق الحقيقي، بل إنه لم يكن يطرح فكرة وجود شرق حقيقي أصلًا. والمؤكد أنّي لم أكن أنافح عن نقاوة تصوّرات ضد أخرى، وكنت واضحًا جدًا في اقتراحي أنّ كل مسار تحويل التجربة إلى تعبير لا يمكن أن يكون منزّهًا عن التلوّث. والمسار ملوّث أصلًا وبالضرورة لتورطه بالسلطة والموقع والمصالح، أكان ذلك من موقع الضحية أم لم يكن»[٦].

هنا ينتقل سعيد من نقد الآخرية في الثقافة ضمن ثنائية الشرق والغرب، وثنائية الإمبراطورية والمستعمرات، إلى نقد أيديولوجيات الهوية في أي ثقافة وفي أي مجتمع، أكانت ثقافة إمبريالية أم ثقافة مقاوِمة لها، ثقافة المركز أو ثقافة الهامش، بغضّ النظر عن هاجس الآخرية الذي يسقط في شراك الإدراك الثنائي للعالم وفق منظومة صدام الذات والآخر.

في مقابل أيديولوجيات الهوية، يرى أن «التعددية الثقافية» كنمط للوجود تمثّل عالـمًا ليس مبنيًا على جواهر متعادية، لأنها «لا تؤدي بالضرورة دائمًا إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة، وتجاوز الحدود، وإلى التواريخ المشتركة والمتقاطعة»[٧].

وإذا كان سعيد في **الاستشراق** اهتم بنقد تصورات الغرب عن الشرق في الخطاب الاستشراقي، وكشف استراتيجيته في اختلاق صورة متحيزة إلى الشرق، فإن الخطاب الاستشراقي لا يمثّل بحكم أيديولوجيته السياسية تحديًا منهجيًا على مستوى تفكيك ثنائية المعرفة والقوة ، لأنه لا يخفي ارتباطه بمؤسسات السلطة في الغرب. على عكس ذلك تطرح مسألة تفكيك ثنائية المعرفة والقوة تحديًا مضاعفًا في مجال التخييل، لأنه في **الثقافة والإمبريالية** يقارب نصًا روائيًا، يتذرع بالصفة التخييلية، حيث يتم توظيف هذه الخاصية التخييلية ذريعةً لتنزيهه عن ترسبات الأيديولوجيا، وعن آثار الدنيوية، متمثّلة في الثالوث الأيديولوجي المحرم، السلطة، الموقع والمصالح. وهنا تكمن قيمة **الثقافة والإمبريالية** في تأكيده وتوضيحه أن القيمة الجمالية غير مفصولة عن التحيزات الأيديولوجية، وأن الأعمال الأدبية والثقافية العظيمة في قيمتها الجمالية، قد تستبطن رؤى وتمثيلات متحيزة في غاية القبح. «وبالإشارة إلى الأعمال الجمالية، فإنه يمكن لهذه النتاجات العظيمة للثقافة أن تكون أعمالًا عظيمة من صنع الخيال، وأن تضم - في الوقت نفسه - وجهات نظر سياسية ظاهرة في البشاعة والقبح: وجهات نظر تسلخ الإنسانية عن غير الأوربيين، وتُبرز شعوبًا وأصقاعًا بأسرها خاضعة ودونية، جاعلة إياها مقتضية حكم الأوروبيين»[٨].

هذا الاكتشاف الثقافي، هو ما شكل صدمة للأفق الاستطيقي الغربي، لأن صدور الكتاب في بريطانيا أثار نقمة معظم مراجعيه ونقاده، لما اعتبروه هجومًا على الروائية البريطانية جين أوستِن، باعتبارها روائية عظيمة لا صلة لها بالإمبراطورية. ولكن الأهم في هذه القراءة التفكيكية للمسكوت عنه في

المعتمد الاستطيقي الغربي عند سعيد، أنها لا تتخذ من التأويل الدنيوي ذريعة لإدانة هذه الأعمال الجمالية العظيمة، أو للحط من قيمتها الجمالية، لأن الهدف الاستراتيجي للقراءة الطباقية هو إعادة قراءة هذه الأعمال في سياق التاريخ والثقافة، وكشف طبيعة علاقاتها وتفاعلاتها مع التاريخ، وأثر ذلك في بنائها لصور الآخرية، والمثال على أعمال كهذه أن «رواية **كيم** لكبلينغ رواية عظيمة وعمل إمبريالي بعمق. إن قراءة مفككة للاستعمار تحفظ لكبلينغ إنجازه الجمالي دونما مساس، غير أنها تقوم أيضًا بموضعة تصوير روايته للتاريخ الهندي ولشعب الهند في منظور يجلي أن كبلينغ ينكر على الهنود إمكانية التغيير والتطور السياسي»[٩]. ففي الوقت الذي تفكك القراءة الطباقية المسكوت عنه في النص، فإنها تبني تأويلها على فهم عميق بخصوصية النص وعلى تحليل نصي لبناه السردية، يحفظ لهذه الأعمال قيمتها الجمالية، وبالتالي لا تكتفي بإسقاط أحكام جاهزة على النص.

السرد الإمبراطوري/ سرديات القوة

من موقع الانخراط في سياسات النظرية ما بعد الكولونيالية، يعيد سعيد قراءة نصوص السرد الروائي الغربي (إنكلترا/ فرنسا)، لكشف الآثار والتضمينات العميقة للكولونيالية في التخييل الروائي. وبحكم تفاوت علاقات القوة في الحالة الكولونيالية، تبني هذه القراءة استراتيجيتها التفكيكية من موقع التفاوض مع النظرية الغربية المركزية، وتطرح نفسها باعتبارها إعادة قراءة، أو أنها «شكل من أشكال القراءة التفكيكية .. تُظهر مدى تعارض النص مع افتراضاته المضمنة وإيديولوجياته الكولونيالية»[١٠].

يستنطق سعيد الأدوار التي نيطت بالسرد الروائي الغربي في استراتيجيات القوة الإمبريالية، التي تكشف عمليات انخراط الخطاب الروائي وتورّطه في تعزيز الرؤيا الإمبريالية، حيث يشتبك الخيال بالأيديولوجيا الإمبريالية بشأن الاستيطان والأرض والأهالي، ويرشح عبر منظور سردي متحيز إلى القوة في تمثيل الآخر. «لقد ركز قدر كبير من النقد الحديث على السرد الروائي، غير أن موقع هذا السرد في تاريخ الإمبراطورية وعالمها لم يول إلا قدرًا ضئيلًا من الاهتمام ... إن السرد حاسم الأهمية بالنسبة لمنظوماتي هنا، إذ إن نقطتي الأساسية هي أن القصص تكمن في اللباب مما يقوله المكتشفون والروائيون عن الأقاليم الغريبة في العالم. كما أن القصص أيضًا تغدو الوسيلة التي تستخدمها الشعوب المستعمرة لتأكيد هويتها الخاصة ووجود تاريخها الخاص. لا شك أن المعركة الرئيسية في العملية الإمبريالية تدور، طبعًا، من أجل الأرض، لكن حين آل الأمر إلى مسألة مَن كان يملك الأرض ويملك حق استيطانها والعمل عليها، ومَن ضمِن استمرارها وبقاءها، ومَن استعادها، ومَن يرسم الآن مستقبلها، فإن هذه القضايا قد انعكست، ودار حولها الجدال، بل حسمت أيضًا لزمن ما، في السرد الروائي»[١١].

وكما سبقت الإشارة، يصطلح سعيد على تسمية هذه القراءة التفكيكية لبُنى السرد الروائي الغربي بـ **قراءة الطباقية** (contrapuntal reading) التي تقرأ النص بوعي متزامن يفرض على النص ازدواجًا خطابيًا، يتيح له قراءة ما هو مسكوت عنه. وفي حالة السرد الإمبراطوري، يقرأ سعيد الرواية الغربية باستراتيجيا مزدوجة تلقي الضوء على سرد المستعمرات الذي أُقصي في سجل الأرشيف الإمبريالي. «حين نعود بالنظر إلى سجل المحفوظات الإمبريالي، نأخذ بقراءته من جديد لا واحديًا، بل طباقيًا، بوعي متآين للتاريخ الحواضري الذي يتم سرده ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدها (ومعها أيضًا) الإنشاء المسيطر... القراءة الطباقية ينبغي أن تدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية، وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة، وهو في رواية **الغريب** مثلًا التاريخ السابق

بأسره لاستعمار فرنسا وتدميرها للدولة الجزائرية، ثم الظهور اللاحق لجزائر مستقلة»[١٢].

يشتغل السرد الإمبراطوري في الرواية الأوروبية كتخييل مرجعي يتجسد في «بنية من وجهات النظر والإحالات»، تتخذ هذه البنية مشهدًا حاسمًا في استراتيجية السرد، وفي بناء المنظور السردي ووجهة النظر؛ بناء يجعل من الفضاء الآخر، ما وراء البحار بسكانه الأصلانيين، بنية مدمجة مشتملة تحت سيطرة الإمبراطورية.

في إثر هذه التضمينات الإمبريالية ستُهمَّش أشكال الآخرية العرقية والثقافية المغايرة في السرد الروائي الغربي؛ ففي رواية **اللاأخلاقي** لأندريه جيد يخضع الآخر الجزائري لسوء التمثيل. تشخص الجزائر في صورة فضاء كولونيالي تتمسرح عليه الغرائز الجنسية الشاذة لميشيل، بطل الحكاية . ويمثّل الفضاء الجزائري مكانًا غرائبيًا، عبارة عن امتداد بدوي من الصحارى والواحات المتراخية، والصبيان والبنات الأصلانيين، غير الأخلاقيين[١٣].

بهذه الصور النمطية المنقوشة في اقتصاد اللذة يمثل العرب في رواية أندريه جيد، حيث يتم تقليص وجودهم وكينونتهم إلى مجرد موضوعات للذة ، «لا يتمتعون بأي وجود إيجابي، ليس لهم تاريخ أو فن». وتشكل هذه الجنسانية الغرائبية للآخر علامة خطابية على المهانة والتهميش، وتوضح كيف أن جسد الآخر يصير «حيّزًا تظهر خلاله أنظمة القوة» [١٤].

هذا التمثيل الذي يستحث التخيلات المرجعية المؤسسة في سياق الإبستيمولوجيا الإمبريالية يوضح فكرة أن الإمبريالية لا تحاول فقط «تحديد النقوش الجسدية المتعلقة بالعِرق والهوية الجنسية، إنما تسعى أيضًا إلى إخضاع الجسد المستعمَر (colonised) إلى أنظمة قسرية مختلفة تهدف إلى تكريس والإبقاء على ترتيبات القوة المرجوة»[١٥].

وكما يوضح هومي بابا، إن بناء الذات الكولونيالية في السرد الإمبراطوري ينبني على تأكيد أشكال الاختلاف العرقي والجنسي، «ويغدو مثل هذا الإفصاح حاسمًا ما إن ندرك أن الجسد منقوش على الدوام وبصورة متزامنة (وإن تكن متصارعة) في كلٍ من اقتصاد اللذة والرغبة واقتصاد الخطاب والسيطرة والقوة»[١٦].

يتكرر هذا التمثيل لأشكال الآخرية المختلفة في روايات ألبير كامو التي تتخذ من الجزائر فضاء غرائبيًا، ينقش بعلامات الرغبة الكولونيالية، حيث «الحضور الفرنسي يصاغ إما كسردية خارجية، جوهرًا لا يخضع للزمان أو التأويل، أو بوصفه التاريخ الوحيد الجدير بأن يسرد كتاريخ»[١٧]. وفي سياق ما تفرضه القوة الكولونيالية من تقاطبات ضدية ذات طبيعة عرقية وثقافية، يتأسس الحضور الفرنسي على غياب الوجود الجزائري العربي، عبر فرض حالة الإسكات على تواريخه وجغرافيته، وهذا ما يفسر التهميش الذي يمارسه السرد على شخصية العربي الذي يقتله مرسو بطل رواية **الغريب**. ومن هنا أيضًا «الإحساس بالدمار في وهران (في رواية الطاعون) الذي يراد له بشكل ضمني أن يعبّر لا عن الموتى العرب بشكل رئيسي (وهم بعد كل حساب مكمن الأهمية من وجهة نظر سكانية) بل عن الوعي الفرنسي»[١٨].

لا ينكر سعيد أهمية ألبير كامو الأدبية، لكنه يرى أن النقد الأدبي ركز على وجوديته وأسلوبه من دون التطرق إلى تصويره المتحيز الذي يستبطن للآخر صورًا مشوهة ودونية. «معظم محترفي العلوم الإنسانية عاجزون عن أن يعقدوا الصلة بين الفظاعة المديدة لممارسات، مثل الرق والاضطهاد الاستعماري والعنصري، والإخضاع الإمبريالي من جهة، وبين الشعر والرواية والفلسفة التي ينتجها المجتمع الذي يقوم بمثل هذه الممارسات من جهة أخرى»[١٩].

تُعزَّز الرؤيا الإمبراطورية في بنى السرد وفق حبكة كولونيالية، توزع الأدوار والوظائف السردية والمنظورات وفق تراتب تفرضه علاقات القوة؛ ففي بنية السرد الإمبراطوري، ينهض تشفير

أحادي للآخر، يستبطن عمليات الإقصاء وسوء التمثيل، ويصوغ العالم كما فرضته الإبستيمولوجيا الإمبريالية، منقسمًا إلى عالمين: عالم السيد الأبيض وعالم العبد الأصلاني؛ **الأول** يمثّل عالم المركز والنور، و**الثاني** يمثّل عالم الأطراف والظلام. تقاطب مبني على علاقات القوة، يتحكم فيه السيد الأبيض بسلطة التمثيل، ويفرض على الآخر الأصلاني حالة الإسكات، بحرمانه من حق تمثيل هويته بنفسه.

إن العالم الآخر ما وراء البحار، عالم المستعمرات، لا يحضر في السرد الإمبراطوري إلا منضويًا وخاضعًا ودونيًا، في حين يُعتبر الحضور الإمبراطوري (بريطانيا وفرنسا) مركزيًا ومعياريًا، «في الثقافة البريطانية مثلًا، قد يكتشف المرء اطرادًا في الانشغال لدى سبنسر وشكسبير وديفو وأوستِن، يقوم بتثبيت الفضاء المرغوب، والمقوَّى اجتماعيًا، في إنكلترا أو أوروبا الحواضريتين، وبربطه بوساطة التصميم والدوافع، والتطور بعوالم قصية أو أطرافية (إيرلندا، البندقية، أفريقيا، جامايكا) يتم تصورها عوالم مرغوبة لكنها منضوية وخاضعة. ومع هذه الإحالات المصونة بدقة حذافيرية، تأتي وجهات نظر... تنمو بقوة مذهلة من القرن السابع عشر إلى نهاية التاسع عشر. ولا تنشأ هذه البنى من تصميم ما مسبق (وشبه تآمري) يقوم الكتاب بالتحكم التلاعبي به، بل هي موشوجة بتطور هوية بريطانيا الثقافية، كما تتخيل تلك الهوية نفسها في عالم متصور جغرافيا»[٢٠].

بتأكيد هذا الموقع الدينامي الحاسم للسرد في سياق المشروع الثقافي للإمبراطورية، يمكن النظر بمفهوم فوكو إلى السرد الإمبراطوري على أنه «جهاز من أجهزة القوة»؛ فهو سرد يدير تمثيل «الاختلافات العرقية/ الثقافية/ التاريخية وإنكارها». وتتمثّل وظيفته الاستراتيجية المسيطرة في خلق فضاء لـ«شعوب خاضعة». وهو يسعى لإقرار استراتيجياته عن طريق إنتاج «تخييل بالمستعمِر والمستعمَر قائم على الصور النمطية وسوء التمثيل، تقوم وتتثمن على نحو متضاد ومتناقض»[٢١]. ويصبح الفارق بين حكاية السيد الأبيض وحكاية العبد المستعمر، من حيث المشروعية، عائدًا أساسًا إلى تباينات القوة في ما بينها، وهي قوة لا تنبع من علاقتها بالحقيقة، ولا من قدرتها على تمثيل المرجع، بل تأتي من تفاوت القوة: «ينبغي أن نأخذ بالاعتبار، التفاوت اللجوج المستمر بين الغرب وغير الغرب، إذا أردنا أن نفهم فهمًا دقيقًا أشكالًا ثقافية، كالرواية، والخطاب العرقي الوصفي، التاريخي، وبعض أنماط الشعر والمغناة، حيث تتفاوت الإلماعات إلى هذا التفاوت، وتكثر البنى القائمة عليه»[٢٢].

على صعيد تمثيل الآخر، يُصوَّر المستوطن الأوروبي بقوة حضوره ودينامية أفعاله وتمثيل صوته ومنظوره السردي، في حين يُحرم الأصلاني أي حضور أو أثر في فعل السرد، ويتقلص إلى مجرد حضور عابر يشار إليه، حيث يتم تغييب صوته ومنظوره، بفرض حالة الصمت على وجوده ، «وإن يكن مرئيًا بصورة هامشية فقط، في الاختلاق (الأدبي)، بصورة تقارب صورة الخدم في البيوتات الفخمة وفي الروايات: يؤخذ عملهم بداهة لكنهم نادرًا ما يُعطون أسماء، ونادرًا ما يُدرسون.. أو يُمنحون كثافة الحضور. وثمة مقايسة آسرة أخرى: وهي أن الممتلكات الإمبريالية على قدر من الأهمية هناك، مجهولة الهوية وجماعية، مساو لجموع المنبوذين من العمال العابرين، والمستخدمين لبعض الوقت، والصناع الموسميين. إن وجوده لذو أثر على الدوام، لكن أسماءهم وهوياتهم لا أثر لها، وهم مصدر للربح دون أن يكون لهم وجود تام. وهذا معادل أدبي، بكلمات إريك وولف ... لـ«بشر دون تاريخ»، بشر يعتمد عليهم الاقتصاد والدولة اللذان تعززهما الإمبراطورية، لكن واقعهم لمّا يقتض الاهتمام تاريخيًا أو ثقافيًا»[٢٣]. وعلى مستوى موتيفات الحكي، يمثل **التحفيز الكولونيالي** مدار الحكاية،

حيث يشكل الفضاء الآخر، فضاء الأطراف، عالم المغامرة والاكتشاف المحفز للحكاية الكولونيالية «بالتملك المعزز، وفضاءات قصية بل غير معروفة أحيانًا، وببشر شاذين أو مرفوضين، وبتحسين الطالع أو بنشاطات مستوهمة كالهجرة، وجمع المال، والمغامرة الجنسية.... فالأصقاع المستعمرة ممالك للإمكانيات والاحتمالات»[٢٤].

على الرغم من أن فضاء المستعمرات يشكل أساس السرد الإمبراطوري، باعتباره يمثّل الموتيف المحرك لإغراءات الحكاية الكولونيالية، إغراءات المال والمغامرة الجنسية، فإنه على مستوى التمثيل السردي، يخضع لنموذج المركز والهامش، فلا تتم الإشارة إليه إلا كمكان عابر، لا تاريخ له ، مكان لمسرحة المغامرة الجنسية والاقتصادية للرجال البيض، ولكنه يفتقد الأصالة والخصوصية، ويتلاشى حضوره في صمت التمثيل، وذلك على عكس الفضاء الميتروبوليتاني الذي يتعزز بكثافة حضوره ومركزيته وهويته، بما يجعله يتعين في البنية السردية كبؤرة سردية وثقافية لبناء الصور والتمثيلات. «ولقد قامت جين أوستن ، وجورج إليوت، والسيدة غاسكل، في طرحهن لفكرة ما يسميه ريموند وليمز مجتمعًا قابلًا للمعرفة من الرجال والنساء الإنكليز، بصياغة فكرة إنكلترة بطريقة منحتها هوية، وحضورًا، وطرقًا من الإفصاح القابل لإعادة الاستعمال. ولقد كان جزء من هذه الفكرة هو العلاقة بين «الوطن» والخارج. وهكذا تم مسح إنكلترة وتقييمها، وجعلها معروفة، وأما الخارج، فقد أشير إليه فقط أو أُظهر بإيجاز من دون أن يمنح ذلك النمط من الحضور أو الفورية اللذين أغدقا على لندن، أو الريف، أو المراكز الصناعية الشمالية مثل مانشستر وبرمنهام»[٢٥].

يؤكد سعيد الطابع النسقي لهذه التمثيلات والصور النمطية في السرد الإمبراطوري، ذلك أنها لا تمثل وعيًا فرديًا خاصًا بالكاتب، بل تشكل تمظهرًا لافتراضات الإبستيمولوجيا الإمبريالية التي كانت جزءًا من نسق فكري شمولي يشكل جوهر الاستراتيجيا التي يتبعها الغرب في التعرف إلى الآخر. فالأمر لا يتعلق بمخيلة فردية، لأن الروائي كان يكتب في ظل سطوة نسق ثقافي يعزز هذه الرؤيا الإمبريالية ويسوغها، «إنه يعني تذكّر أن الكتاب الغربيين إلى منتصف القرن العشرين – ويستوي في ذلك ديكنز وأوستن، وفلوبير، وكامو– كتبوا وفي أذهانهم جمهور غربي حصريًا، حتى حين كانوا يكتبون عن شخصيات، وأمكنة، ومواقف، تستخدم، وتشير إلى أراض يملكها أوربيون فيما وراء البحار»[٢٦].

هكذا، فإن القراءة الطباقية التي يقترحها سعيد للسرد الإمبراطوري الغربي لا تتجاهل الجانب الاستطيقي للنص الروائي، حين تهتم بالحفر في طبقاته النسقية المضمرة. كما إنها لا تسلّم بنظرية الانعكاس في تفسير العلاقة بين النص والمرجع، ذلك أنها تعتبر مسألة البناء النصي مركز الجذب في تأويل النص وربطه بالعالم: «وإضافة، فإن على المرء أن يربط بنيات القصة المسرودة بالأفكار، والتصورات، والتجارب التي يستمد منها الدعم. إن أفارقة كونراد مثلًا، يطلعون من مكتبة ضخمة للأفريقانية، إذا جاز التعبير، كما من تجارب كونراد الشخصية. **ليس ثمة شيء اسمه التجربة المباشرة، أو الانعكاس، للعالم في لغة النص**. لقد تأثرت انطباعات كونراد عن أفريقيا بشكل حتمي بمخزون المأثورات الشعبية وبالكتابات عن أفريقيا، التي يلمع إليها في كتابه **سجل شخصي**، وما يقدمه في **قلب الظلام** هو حصيلة انطباعاته عن تلك النصوص متفاعلًا تفاعلًا خلاقًا، إلى جانب مقتضيات السرد وأعرافه، وعبقريته وتاريخه الخاصين المتميزين»[٢٧].

إن الربط بين الرواية والعالم الذي تحيل إليه يقتضي إعادة بناء هذه العلاقة المعقدة باستحضار بناها السردية واللغوية والرمزية، بما يضمن تفادي أي إسقاطات أيديولوجية مباشرة؛ فالأمر في النهاية يتعلق **بعلاقة مشيدة** ، تبنى في صيرورة تأويل



مبني على فهم استطيقي بخصوصية النص واللغة والسياق، وليس بعلاقة انعكاسية، في شكل معطى مسلَّم بحتميته المباشرة.

بقدر ما تستقصي القراءة الطباقية استطيقا السرد وآلياته السردية في البنية النصية، فإنها تفكك سياسات التمثيل في ما وراء الحكاية، بما يسمح لها بتفكيك بؤر إنتاج المعنى وزحزحة مراكز إنتاج الصور والتمثيلات، باستكشاف مضمراتها الثقافية الأيديولوجية المبثوثة بشكل واع أو غير واع ، حيث يتم استحضار سياقات الهوية واشتباكات المتخيل والقوة في التأويل.

إن هذا الدور التشييدي الذي مارسه السرد في سياق الإمبراطورية ، كما وضحته حفريات سعيد التفكيكية، يدعو الباحث العربي إلى اعتبار السردية نسقًا تشييديًا يساهم في إنتاج المعرفة وتشييد المتخيل الاجتماعي عبر وساطة التخييل، وهو ما يفرض توسيع مفهوم السردية لإنجاز دراسات مقارنة بين أنساق الفهم والتأويل في السرد العربي، وبين ما يناظرها في الخطاب الفكري والفلسفي والأيديولوجي. ونرى أن هذا التوسيع ينبغي أن ينطلق من البحث في دينامية السرد في الرواية العربية في ضوء علاقاتها المتشابكة بديناميات القوة والسلطة والمركز والهامش، باقتراح مفاهيم الاستراتيجيا السردية والتأويل السردي والغيرية والآخر؛ ذلك أننا نعتقد أن الخطاب النقدي ليس مجرد خطاب نسقي يتعالى على شروط التاريخ وسياسات الحاضر، بل هو بحكم وظيفته النقدية، بالمعنى الجدلي في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، خطاب اجتماعي يقوم بإنتاج معرفة اجتماعية تنخرط في أسئلة المجتمع الشائكة بفكر نقدي متحرر من أشكال السلطة والهيمنة، بحيث يقتحم المناطق الخطرة للنقد الثقافي وما بعد الكولونيالي، مثلما نجد في **الاستشراق** أو **الثقافة والإمبريالية** لإدوارد سعيد، وفي تحليل الخطاب في سياق أوسع للسيطرة والمقاومة، وفي إعادة كتابة التواريخ من منظور نقدي يكشف المسكوت عنه في الذاكرة، وفي استنطاق سياسات التمثيل في صراع القوة والصور، وفي تفكيك أوهام الأيديولوجيا، وفي نقد الهويات القاتلة، والتحليل الدقيق لاستراتيجيات السلطة، كما للتواريخ الجديدة والسرديات البديلة.

الهوامش

(١) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧).

(٢) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء**، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١).

(٣) إدوارد سعيد، **تأملات حول المنفى**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥ .

(٤) فواز طرابلسي، «إدوارد سعيد في تطوره الفكري،» **الكلمة**، العدد ٨٠ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٣)، على الموقع الإلكتروني:
<http://www.alkalimah.net/article.aspx?aid=5921>.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) إدوارد سعيد، **الانسانية والنقد الديموقراطي**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٥)، ص ٧٠.

(٧) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٠ .

(٨) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٠ .

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠ و١١ .

(١٠) بيل أشكروفت، جاريث جريفيث وهيلين تيفين، **دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الرئيسية**، ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي وعاطف عثمان؛ تقديم كرمه سامي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٢٩١ .

(١١) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٥٨ .

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١٨ .

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٥١ .

(١٤) هيلين جيلبرت وجوان تومكينز، **الدراما ما بعد الكولونيالية: النظرية والممارسة**، ترجمة سامح فكري (القاهرة: أكاديمية الفنون، مركز اللغات والترجمة، ٢٠٠٠)، ص ٣١٧ .

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١١ .

(١٦) هومي ك. بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٦)، ص ١٣٧ .

(١٧) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٢٣٩ .

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ .

(١٩) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٥٩ .

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠ .

(٢١) بابا، ص ١٤١ .

(٢٢) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ٧٠ .

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢ .

(٢٤) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٣٢ .

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠ .

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤ .

(٢٧) سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ص ١٣٦ .

شمس الدين الكيلاني*

برهان غليون: من نقد دولة الحداثة إلى نقد مفهوم الإسلاميين المعاصرين للدولة

قدّم برهان غليون خطابًا متميزًا، كرّسه برمّته لنقد الحداثة العربية بشكل عام وللدولة العربية الحديثة بشكل خاص، في خضم المراجعة الفكرية الكبرى التي فرضتها شناعة هزيمة حزيران القومية على المفكرين العرب، فشق لنفسه خطًا يتعارض مع التفسيرات السائدة. ووجّه، خلافًا للحداثيين الذين أرجعوا الأزمة إلى سيطرة التراث والتقليد، والتراثيين الذين أعادوها إلى تخلّي الحداثيين عن التراث والهوية والدين، مبضع نقده إلى استراتيجية التحديث نفسها التي عملت عليها الدولة العربية الحديثة «عمليًا» والنخب الحداثوية «نظريًا»، وقادت الجميع إلى كارثة.

ضمَّن غليون مؤلَّفه الافتتاحي «بيان من أجل الديمقراطية»، الصادر سنة ١٩٧٨، وكان بمنزلة «حدسه الفكري الأساسي»، جميع موضوعاته النقدية التي وسّعها وعمّقها في مؤلفاته اللاحقة في جميع الاتجاهات. وقد أرسى وجهة نظر جديدة في الفكر العربي، ما عاد في إمكان الباحثين تجاهلها، لكنها ظلت وجهة نظره يشوبها تأثير «نظرية التبعية» وبقايا المنهج الطبقاوي (التحليل الطبقي) في ما يمس مسألة الديمقراطية.

عمل غليون، مع الزمن، على تطوير مفاهيمه الإجرائية، لمقاربة تجربة الحداثة العربية، فاستخدم المقارنات التاريخية التي تضع الظاهرة الاجتماعية في سياق تاريخية بعيدة المدى[1]. وقدّم أدوات نظرية تسمح بتحليل الصيرورة التاريخية للمجتمع العربي وفي جملتها أشكال الدولة والسلطة، وأطلق على هذا المنهج الاجتماعات التاريخية[2]، منطلقًا من اعتقاده أن التطور العام للإنسانية يقتضي تحسين منهج نظر «يسمح برؤية التفاعل العميق في تاريخ التطور»

* باحث في المركز العربي للأبحاث والدراسات في وحدة الدراسات السورية المعاصرة.

الخاص والعام في مختلف الجماعات والثقافات، والخروج من ضيق المجتمع إلى رحابة التاريخ الاجتماعي الذي ينظر إلى المجتمعات باعتبارها تجسيدات لنظم حضارية[٣].

ثلاثة مفاهيم إجرائية (الحضارة، المدنية، الثقافة) قدّمها غليون للاقتراب من فهم القوانين التي تحكم العلاقات بين الثقافات، وبالتالي معاينة «الحداثة العربية» ضمن الإطار الواسع لتلك العلاقات. فمفهوم «الحضارة» يعبّر لديه عن المكتسب الإنساني الشامل الذي يمكن تعميمه على جميع الثقافات[٤]. ويعبّر مفهوم المدنية عن هوية الجماعة الثقافية، باعتباره مولدًا لمجمل المبادئ العقلية والمادية وشبكات التواصل التي تقوم عليها الجماعات، وتتجدد[٥]. ومن مفهوم المدنية يُشتق مفهوم الثقافة المحلية، ومن فهم عمل الثقافة يمكن فهم حركة تشكل الجماعات[٦].

هكذا، فالحضارة - بحسب غليون - حركة عالمية تتجاوز المدنيات، وتتقدم خلال المساهمات المختلفة التي تحرزها المدنية. كما أن المدنية حاصل تفاعل المكتسبات الحضارية والعالمية والثقافية المحلية، بما تتميز به من قيم وتوجهات وتراث ومعان خاصة[٧]. وبما أن المدنية الغربية في العصر الحديث تحولت وحدها - وفق غليون - إلى موقع الحضارة، وطرحت داخل كل جماعة تنازعًا بين النزوع إلى الحداثة ومطابقة بُناها الخاصة وبُنى المجتمعات المركزية المبدعة للحضارة، وبين النزوع إلى المدينة بما يتطلبه من الاحتفاظ بالذاتية، وتطوير الثقافة المحلية[٨]. لذا يصبح التمييز ضروريًا بين الحضارة والمدنية، بين المكسب العالمي والموضوعي، والذات (المدنية) التي تتبنّى استراتيجية الانخراط في جدل مع الحضارة والمدنية، لنعرف -بحسب غليون- كيف نفرق بين استراتيجية التغريب والتقليد الآلي وبين التجديد الحقيقي والثابت[٩]. لذا لا يعني تجديد المدنية لديه تحويلها إلى نسخة مماثلة للثقافة الغربية، بل يعني مراجعتها لذاتها، وإعادة تنظيم مفاهيمها وقيمها حول أهداف ووظائف جديدة نابعة من حاجات المواجهة وضروراتها[١٠]. تأسيسًا على ذلك، يحكم غليون على: أن أزمة الحداثة العربية ما هي إلا انعكاس لصراع موضوعه محاولة السيطرة على «الحضارة»، بقدر ما تشكل هذه السيطرة ميدانًا لتفتح المدنيات وتطور الثقافات المتنافسة وازدهارها[١١].

القوى الفاعلة في أزمنة الحداثة العربية

بنى غليون مقدمات نقده للحداثة العربية اعتمادًا على تصوراته تلك التي أوصلته إلى تحميل نمط بناء الدولة التحديثية الاستبدادي، وأيضًا أيديولوجيا الحداثة المحمولة على كتف النخب المغرّبة، مسؤولية انهيار الحداثة وأزمتها. ولخّص رؤيته هذه بالقول: «إن تاريخ التحديث العربي جسّدته ثلاث محاولات فاشلة لتكوين الأمة وبناء الحداثة، ولخصتها ثلاثة مذاهب، ومعها ثلاثة أنماط من بناء الدولة التي أنجزت بنجاح ساحق المهمة التاريخية الموكلة إليها: تحقيق شروط زوال الأمة وإلحاقها كمخيمات عمل بالنظام العالمي»[١٢]. لذا يمكن أن نجمل عوامل ومظاهر الأزمة ومظاهرها عند غليون بما يلي:

الدولة التحديثية أزمتها ومفاعيلها

لعل اعتقاد غليون الجازم بمسؤولية الدولة العربية عن مصير الحداثة قاده إلى اعتبار أن فهم مشكلاتها يشكل المدخل الرئيسي لفهم أزمة الحداثة العربية نفسها[١٣]، فخصص حقلًا واسعًا من أبحاثه لدراسة مسار بناء هذه الدولة وآلية عملها، محاولًا التغلب على قصور الماركسية التي

تجاهلت استقلال الدولة الذاتي، وضعف الليبرالية لأنها فرّغت السلطة من حقيقتها الاجتماعية(١٤). فالدولة التحديثية العربية، بحسب غليون، هي حاصل جمع ثلاثة عناصر: العنصر **الأول** تنظيمي، ويتعلق بالإدارة والجيش والأجهزة الأمنية لضمان سيطرتها على العملية الاجتماعية، والعنصر **الثاني** يتعلق بمفهومها للتقدم التاريخي ودورها المركزي فيه والمعبّر عنه. وهذان العنصران يشيران إلى طابع الثبات الذي اتسمت الدولة به ووسمها بالاستبدادية والمركزية منذ البداية. أما العنصر **الثالث** فيتعلق بربط السياسة والدولة بالقوى الاجتماعية الحاكمة بمضمون السلطة التي تعاقبت تاريخيًا(١٥).

لذا، يعيدنا غليون إلى ظروف نشأة الدولة التحديثية التي أعطت الدولة دورًا محوريًا في التحديث، ومنحتها طابعًا استبداديًا نخبويًا منذ البدء؛ فقد ولدت هذه الدولة في إثر صدمة مواجهة مع الغرب أجبرت الحكام على اتّباع أسلوب «الإصلاح» من فوق، لتدعيم السلطة المهددة من الخطر الخارجي. وكان لضعف الطبقات الاجتماعية دور في أن تمسك الدولة بمصير التحديث، ومن ثم تفرض نفسها مركزًا للشرعية ومصدرًا وحيدًا للقوة(١٦)، فغدت، في نهاية تطورها المنطقي التاريخي دولة النخبة الحاكمة، منتجة حداثة حثالة صارت عقبة رئيسية أمام امتلاك الحداثة الفعلية(١٧).

لا ينسى غليون تعقّب الأطوار التاريخية للدولة التحديثية: دولة الإصلاح الديني والدولة الوطنية ذات الشعارات القومية ودولة الانفتاح. ولا يُغفل الاحتمالات التي فتحتها تجربة محمد علي، ومن بعدها التجربة الناصرية. ويتوقف طويلًا أمام بناء الدولة الوطنية (القطرية) التي رفعت شعارات الاشتراكية كتعويض عن تراجعها عن مشروع الوحدة(١٨). وتبنّت خطابًا اقتصاديًا سلطويًا جعل مفهوم التنمية مجرد تراكم تقنيات وتحديث لأجهزة الدولة(١٩)، فظهر – بحسب غليون– مسار التحديث على حقيقته، كتنازع بين تحضر طبقة وتقهقر الشعب(٢٠)، وتعميق للتبعية والتفكك على ثقافتين متعارضتين(٢١). فيستنتج غليون – والحالة هذه– أن التحديث والاندراج في الحضارة لا يمكن أن ينطلقا إلا عندما تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على هذه الدولة من جهة، وعلى تنظيم الإدارة الجماعية من جهة ثانية(٢٢).

تحديث العصبية الطائفية

ربط غليون انفجار العصبية الطائفية في المجتمعات العربية باستبدادية الدولة التحديثية(٢٣). وبتأثير أيديولوجية الحداثة العربية التي بشّرت بنظرية دمجية للأمة، تنكرت الدولة بموجبها للخصوصيات الثقافية والدينية، ومنحت نفسها دورًا مركزيًا في هذا الدمج(٢٤). وصورت القومية حركةً معادية للخصائص المحلية ونفيًا لها(٢٥)، وجردت الدولة التحديثية الجماعة من سلطانها فتحولت إلى سلطة عصبوية تخدم القائمين عليها(٢٦)، سلطة مضافة إلى الأمة لا دولة الأمة(٢٧).

لم تتفجر العصبوية بسبب زيغ الوعي الطبقي أو بسبب قصور الوعي الحداثي أو لتراجع الفكر القومي، فهذه التفسيرات برمّتها – عند غليون – لا تتعدى أن تكون مظهرًا للأزمة التي فجّرت الطائفية. وليس من الضروري أن يتم الانقسام «الطائفي» لمجرد وجود تعددية ثقافية أو دينية ما دامت تلك الجماعات تجد المجال مفتوحًا أمامها للمشاركة في السلطة والقرار والتعبير عن نفسها، لكن عندما أغلقت السلطة الأبواب أمام أي مشاركة، انفتح الطريق أمام الجماعات لتحويل الدين والثقافة إلى قوة سياسية(٢٨)، ومحاولة بناء دولة عصبوية موازية للدولة المركزية(٢٩). فالطائفية عند غليون هي التعبير المباشر عن انحطاط الدولة

ومأزق أيديولوجيتها بقدر ما أن الأصولية هي التعبير عن مأزق الهوية[٣٠].

أزمة الهوية والانشطار الثقافي

لم تتوقف آثار أزمة الحداثة - عند غليون- عند إبراز الانشقاق الطائفي في المجتمع العربي، بل تعدته إلى شق الهيئة الثقافية، وإلى تكريس وجود ثقافتين، لكل منهما منظومة وشبكة انتشار تقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين[٣١]. ويرمز هذا التنافر إلى تدهور وظيفة الثقافة كلاحم اجتماعي، فأضحت ثقافة تدفع إلى الفتنة[٣٢].

يعود ذلك إلى أن نخبة الدولة أعادت تنظيم المجال الثقافي وتوزيع الثروة بما يستجيب لمصالحها على حساب الفئات التقليدية المهددة بمواقعها الاجتماعية والثقافية[٣٣]، فانكفأت الفئات الشعبية نحو «الأصالة» مقاومةً سيطرة الأقلية المتفرنجة[٣٤]، فانفجر الانقسام الثقافي - الاجتماعي معبِّرًا عن نفسه في حزمة من المفاهيم المتضاربة. وأعاد غليون القطعية القائمة بين التراث والمعاصرة والهوية والحداثة إلى أزمة الحداثة العربية[٣٥]، كما أن هذه القطيعة عكست إخفاق الحداثة في تحقيق النهضة والمعاصرة[٣٦]، وعبّرت عن تقهقر الوضع التاريخي للعرب أمام ضغط التحدي الخارجي[٣٧]؛ فبقدر ما انطوى الاندماج في «الحضارة» على رفض للذات، أخفق في إنتاج آليات محلية لنمو الحضارة، واقتصر على مجرد اندماج الفئات العليا فحسب[٣٨]، فانكفأت الجماعة إلى التراث الذي ضاق تدريجيًا حتى تماهى في الدين، الأمر الذي قاد «الهوية» إلى مأزق القطعية بين الثقافة المحلية والحضارة[٣٩]، وهذه هي حال المجتمعات التي فقدت «مدنيتها». ويرتبط الخروج من هذه الأزمة - لدى غليون - بقدرة المجتمعات العربية على وضع خلافاتها في إطار يتيح لها التنافس على المواقع، والتعاون أيضًا على أرض مشتركة، بما هما شرط للتميز والتفاعل والإبداع[٤٠].

نقد أيديولوجية الحداثة

ترافق نقد غليون لـ«أفعال» الدولة التحديثية العربية مع نقد «أقوال» النخبة الحداثوية العاملة في الدولة وأيديولوجيتها التي تعاملت مع الحداثة «الحضارة» كبضاعة بعد إفقارها في كل اتجاه. وركز غليون على استراتيجيات عدة لتلك النخبة، وفي مقدمتها : العقلانية وعقيدة التقدم والعلمانية.

العقلانية

بينما اتخذت العقلانية الأوروبية «العقل» مفهومًا يشمل جميع مجالات الفاعلية البشرية لتنظيم زمن عملية الإنجاز وتسريعه واختصاره، واستيعاب الأخلاق والفن والسياسية، تحول الكثير من القيم التي بشّرت بها تلك العقلانية (المساواة والمواطنة الحرة والمشاركة السياسية والتقدم التقني) إلى قيم اجتماعية وإنسانية عامة[٤١]. وعندما استوردتها النخبة العربية حولتها إلى أيديولوجيا علموية جافة منحطة، وقلّصت مفهوم العقل إلى «العلم» والعلم إلى معلومات[٤٢]. ولم تُميّز بين مجال العلم الذي موضوعه تقرير الحقائق ومجال الأيديولوجيا التي تهدف إلى تبديل الوقائع أو تكوين شرعية جديدة[٤٣].

والحال أن العلم والأيديولوجيا كليهما ضروريان للمجتمع؛ إذ يسعى العلم لكشف قوانين الظواهر، وتحدِّد الأيديولوجيا كيفية الاستفادة من المعارف الصحيحة لتقوم بوظيفتها من أجل تحقيق أهداف اجتماعية، يشارك في بلورتها النظام القيمي والرمزي للجماعة[٤٤]. ولم تظهر العقلانية العربية - بحسب غليون - كازدهار مواقف وتوجهات أصلية نقدية موضوعية، بقدر ما ظهرت كاستيراد مُفقر للنظريات[٤٥]، أدخلتها فئات عليا وحولتها إلى أيديولوجيا فئة اجتماعية مندمجة في «المعاصرة»

بدل معاصرة المجتمع[٤٦]. لهذا ربط غليون مستقبل العقلانية العربية بما تريد أن تكون عليه المجتمعات العربية كمدنية ذات أسلوب في الحياة والنظر والعمل، وأن يكون لها مركز في هذا العالم، لأنه لم يكن لهذا العالم ولن يكون له مركز واحد، والغرب نفسه ما عاد يعتقد أنه مركز العالم[٤٧].

عقيدة التقدم والانكفاء على الماضي

إذا كانت الدولة التحديثية العربية قد ترجمت فكرة «التقدم» كتقليد للنماذج الأوروبية الجاهزة، ونظرت إلى نفسها كمركز لعملية التقدم[٤٨]، فإن فكرة التقدم التي بشّرت بها النخب الحداثوية قدمت تصورًا موازيًا يدعم دور الدولة على حساب الجماعة، واختلط عندها التقدم بالتحديث، وترجمته إلى دعوة تقليد أوروبا، وتقدّم في الاستهلاك، والنظر إلى إشباع هذا الاستهلاك كمصدر للقيم[٤٩]. تعامل غليون مع فكرة «التقدم» كما هي على حقيقتها، كأيديولوجيا لها جوانبها الإيجابية التي حفزّت أوروبا على تطوير نفسها، ولها أوهامها السلبية التي شكلت فكرةُ المركزية الأوروبية والتفوق الغربي جزءًا منها. ويتجلّى الجانب الوهمي الأيديولوجي في سحب فكرة التقدم الأيديولوجي (الذاتية) على فكرة التطور (الموضوعية)، وإظهار كل تطور كتقدم بحد ذاته[٥٠]، ويشير إلى أن أوروبا الحديثة استبدلت التصور الدوري للتاريخ بالتصور التعاقبي المستقيم الذي جسّده هيغل بصورته القصوى، إذ دمج «التطور» بالتقدم والتقدم بالعقل، فظهر كل تطور تقدمًا، وظهر له التاريخ كتقدم للعقل تقف أوروبا في ذروته القصوى، فأسس مفهوم المركزية الأوروبية الذي أصبحت فيه تواريخ الشعوب الأخرى عناصر هامشية في متنه[٥١]، فلم تدرك النخبة أن من أجل ألا نُستلب لماضينا أو للحاضر الغربي، علينا أن نبدأ بالكفاح من أجل الحرية، مطلب ومحرك كل تاريخ ومحركه[٥٢].

العلمانوية

انتقد غليون الطريق الخاطئ الذي سلكته النخب الحداثوية العربية في ترجمتها وتوظيفها لمفهوم العلمانية في بلادنا، وفكك معانيها الأصلية وتوظيفاتها التاريخية، فأشار إلى أن للعلمانية معنيين: المعنى **الأول** فلسفي يتعلق بتنظيم العلاقة بين مصادر العقل العلمية والدينية والروحية والمادية، ويتجسد ذلك في نمو الوعي الخاص بالحياة والعالم والدنيا ، وهو ثمرة طبيعية وعفوية لتطور الحضارة ولمستوى استخدام العقل، وترسيخ المعرفة والمشاعر الدنيوية، كما أنه ميل طبيعي لتطور المجتمعات كلها. والمعنى **الثاني** إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة. ومضمونه نزع القداسة عن نشاط الدولة وحكامها، وهو برنامج يعتقد غليون أنه نُفِّذ في العالم كله، وهذه الحال تنطبق بشكل عام على الدولة العربية الحديثة[٥٣]. أما الأصل التاريخي لنشوء العلمانية في أوروبا، فترجع دوافعه المحركة إلى تسلط الكنيسة على الدولة والسياسة وعلى الضمير الفردي للمؤمن، وإلى حرمان المجتمع من تأسيس نفسه سياسيًا[٥٤]، وهو ما أدى إلى ولادة موقف علماني يدعو إلى تحرير الدولة والسياسة من سيطرة الدين (= الكنيسة)، بينما الدولة في الجانب العربي- الإسلامي تطورت على نحو مختلف[٥٥]، فلم تترك أي باعث جدي لإثارة مطلب العلمانية بالطريقة المصطنعة التي أثارها المثقف الحداثي العربي؛ إذ لم يشهد تاريخه السياسي القديم والحديث سيطرة «مؤسسة دينية» على الدولة أو على الضمير الفردي، بل شهد دائمًا سيطرة الدولة على الهيئة الدينية وعلى الجماعة معًا؛ فمنذ الأمويين حتى الخلافة العثمانية، انقلبت الخلافة ملْكًا زمنيًا، «المُلْك العضوض»، وساد نمط الدولة «السلطانية» التي ميّزت بين السلطان الزمني ومهمات الهيئة الدينية، ثم أعادت بناء هيئة

دينية مرتبطة بها، ملأت بها أُطر السلطة التشريعية والقضائية، وحولت مؤسسة الإفتاء إلى مؤسسة حكومة(٥٦)، وهو ما ظل تقليدًا سائدًا إلى اليوم.

أدى إخضاع الهيئة الدينية، ومعها الجماعة المؤمنة، للدولة إلى تحول الإسلام إلى ملجأ للجماعة ولاحم لها في وجه الدولة. وصار مطلب تحرير المجتمع والدين من سيطرة الدولة واستبدادها، أي الدفع باتجاه الديمقراطية، شرطًا لتأسيس مجال حر للسياسة(٥٧). كما أن الهيئة الدينية في العصر الحديث ساندت التحديث، وهو ما تجلى في مواقف مؤسسي المدرسة الإصلاحية الإسلامية، منهم محمد عبده الذي أكد الطابع المدني للسلطة ونفى وجود سلطة دينية في الإسلام، ولم يحارب العلمانية إذا فُهمت كرفض للسلطة الكهنوتية، وكفتح لحرية الاجتهاد والعقل(٥٨). لكن فقط، ومع انهيار المقاومة العربية - الإسلامية للغرب وتفاقم التبعية، انشقت الجماعة العربية حول روايتين: العلمـانية والإسلامية(٥٩).

تصاعد التطلُّب للعلمانية مع إخفاق الدولة التحديثية، فظهرت طبعة جديدة راديكالية للعلمانية تعويضًا أيديولوجيًا لهذا الفشل وتعبيرًا عن تعثّر نشوء وعي علماني حقيقي(٦٠)، وكأننا أمام مفارقة عجيبة: ازداد التشديد على العلمانية في وضع غدت فيه الأنظمة العربية أكثر الأنظمة دهرية في العالم(٦١)، وكأن النخبة الحداثية عند غليون ما عادت تكتفي بما أنجزته الدولة من سيطرة على الشأن السياسي وعلى الهيئة الدينية، بل تريدها الآن أن تمد سطوتها لتطاول ضمير الفرد وقلبه وعقله!

من الحداثة والعلمانوية إلى الإسلاموية

انتزعت النخبة الحداثية «العلمنة» من سياقها التاريخي وحولتها إلى عقيدة أو شارة تمييز اجتماعي، فغدا أنصار العلمانية مثل أنصار العقيدة الإسلاموية، غير قادرين على تحرير مفهوم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية(٦٢). وتحول شعار العلمانية إلى صور مقلوبة لمفهوم «حاكمية الله» الذي رفعته الحركة الإسلاموية(٦٣). والحال أن العرب، كما يرى غليون، لن يصلوا إلى السلام الداخلي ما دام بعضهم يطالب بفصل الدين عن الدولة ، وبعضهم الآخر يطالب بدولة دينية(٦٤)، بدلًا من أن يحتكموا إلى المعادلة الديمقراطية(٦٥). وكان مقتل العلمانية الحقيقي أنها غطَّت على تفريخ الاستبدادية الحديثة، ولم تكن جزءًا من نشاط يدفع إلى الديمقراطية(٦٦)، وغليون يُعمّم بهذا حكمه ليشمل المثقف العربي الحداثي كي يحمّله وزر أنظمة الاستبداد الذي كان هذا المثقف (بما في ذلك غليون نفسه) من ضحاياها.

يعتقد غليون أن المخرج الحقيقي من أزمة العلمانية والإسلامية هو البدء بالديمقراطية، أي إرجاع السياسة إلى أصحابها، ورفع قيمة الديمقراطية في حياتنا، وتجاوز مجال الدولة الوطنية إلى العالم العربي لتتمكن الجماعة العربية من إجراء الحوار الخلاّق والصعب مع الحضارة الراهنة، من موقع المشارك في صنعها.

انطلاقًا من نقده هذا لما يُسمِّيه الحداثة المشوَّهة التي شقّت المجتمعات العربية والإسلامية إلى فريقين، أحدهما يستقبل هذه الحداثة والعلمانية والآخر مازال ينتمي إلى التقليد الإسلامي ويرفع شعار الدولة الإسلامية، أو على الأقل مطلب تطبيق الشريعة، يذهب غليون في تفحصه ظاهرة الإسلام السياسي واستدعائها المتزايد لفكرة «الدولة الإسلامية» ولشعار الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، ليقول إن «المشكلة الحقيقية في الثقافة العربية هي هذا الانشقاق المتزايد بين (ثقافتين) لكل منهما منظومة قيم ومعايير ووسائل انتشار، وشبكات نقل متميزة تعزل إحداها عن

الأخرى، وتقود إلى تكوين جماعتين متنافرتين لا تحتمل إحداهما وجود الأخرى، ليست لغتها بلغة الأخرى، ولا لسانها بلسانها، ولا قيمها بقيمها»[٦٧].

على الرغم من قول غليون: «ليس معنى هذا أن التحديث خاطئ بحد ذاته»، فإن سلسلة استدلالاته تذهب أحيانًا في هذا الاتجاه؛ فهو يحمل على فاعليات التحديث ومظاهرها التقنية والأيديولوجية برمّتها، محمِّلًا إياها مسؤولية بروز الإسلام السياسي حركيًا وفكريًا، كقوله: «هكذا حلّت الأيديولوجية العلموية محل الرؤية القديمة لدى النخب المثقفة، حاولت الفئة الأولى العلمانية أن تستفيد من الداروينية لتفرض مفاهيم الوضعية الغربية، وحلّت حكمتها الضيقة مكان حكمة الشريعة.. أما على الصعيد السياسي فحلت العقائد العلمية محل المذاهب الدينية، والتحليلات الاجتماعية محل التأويلات الفقهية. وتركت مفاهيم العدالة والحق والخلافة مكانها لمفاهيم الاشتراكية والديمقراطية والجمهورية.. وأصبح العلم أيديولوجية .. وأصبح مذهبًا مغلقًا ووسيلة تضليل وإرهاب»[٦٨]. ويذهب غليون إلى حد القول: «إن منظومة القيم الثقافية الجديدة دخلت أولًا عن طريق مثقفين بعيدين نسبيًا عن الشعب وعن الأغلبية.. ودخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وتأمين ركود العلاقات الاجتماعية .. ودخلت العقلانية العربية كحليف للطبقات العليا وللغرب المستعمر.. بينما انكفأت الأغلبية الشعبية.. إلى منظومة القيم التقليدية»[٦٩].

تحمل أحكام غليون هنا بعض التعميم، وذلك حين يوحي بأنه يضع السلطة، وأيضًا الدولة، ومعهما المثقف الحديث، في صف واحد مع المسؤول عن أزمة الحداثة. كما يوحي بأن القطاع التقليدي بكل رموزه ومفكريه وبتجلياته المختلفة في صف الضحية، على الرغم من أقوال أخرى له لا تتسق مع هذا المضمون!

يخلص غليون إلى القول إن «هذه السياسة الاجتماعية هي التي تفسِّر ليس فقط استمرار(الخرافة) لدى الأوساط الشعبية، ولكن أكثر من ذلك تحول العقلانية الغربية المنقولة إلى المجتمع العربي إلى أيديولوجية لاعقلانية لاهوتية وخرافية من نوع جديد، أي استلاب عقلي»[٧٠]. وبالتالي، فإن ما يريد غليون أن يقوله هو أن التحديث قسّم المجتمعات العربية إلى مجتمعين وثقافتين متنافرين، وهما على تنافرهما ذاك، يلتقيان على هيمنة روح العصبوية على سلوكهما [٧١].

بناء على هذا، يُرجع غليون بروز ظاهرة الإسلام السياسي وبروز شعار «الدولة الإسلامية» ومطلب تطبيق الشريعة إلى هذا المناخ العصبوي الشامل، وبالتالي يعتبر أن الحقيقة التي تكمن وراء بروز الحركة الإسلامية وشعاراتها ومفاهيمها هي الصراع السياسي على السلطة. كتب غليون: «من الواضح بالنسبة لي أن الناس لا يتنازعون في هذا السياق على تعيين حقيقة الإسلام.. إنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي تستغرقه مسألتان رئيسيتان متفجرتان، لم يحسم أمرهما في المجتمعات العربية والإسلامية. الأولى هي: مسألة تداول السلطة، والثانية هي: مسألة علاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع»[٧٢]. فالدولة العربية الحديثة طورت آليات أفضت إلى تأبيد سيطرة النخب الحاكمة، فلا تجد النخب المعارضة الإسلامية التي تواجه سلطة تعتمد لتبرير حكمها على رأس مال رمزي ذي سمة علمانية، سوى الدين مصدرًا للشرعية وسلاحًا لإزاحة النخبة الحاكمة، «من هنا تشكل صياغة المذهب الإسلاموي الذي

يربط النظام السياسي بالدين الأساس لبناء مصدر شرعية جديد، يبرر تغيير النخب الحاكمة التي تظهر بمنظار نخبة كافرة وليست شرعية»(٧٣). والحال أن تعلُّق هذه النخبة بالإسلام كسلاح يعينها في صراعها على السلطة مع النخبة الحاكمة المتشحة بأيديولوجيا حداثية وعلمانية، لا يعفيها، إن وصلت إلى السلطة، من الرضوخ لمفاهيم الحكم المعاصرة وإلا أدخلت البلاد في دورة جديدة من الاستبداد، وهذا غالبًا ما يحدث. كتب غليون: «في العمق، ليس للإسلاميين أو غيرهم من مهرب من التفكير في النظام السياسي اليوم انطلاقًا من مفاهيم العصر، وإن لم يفعلوا ذلك تحولوا، كما هو حاصل مع طالبان أفغانستان، إلى أناس خارجين عن العصر، يعيشون في عالم غير عالم مجتمعهم»(٧٤). ويذهب إلى القول إن «مصطلح الدولة الإسلامية نفسه مبتدع حديث، يعبر عن تأثير الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد»(٧٥).

يضعنا غليون في هذا المناخ من «الأزمة» ليفسر صعود الحركة الإسلامية وبروز مفهوم (الدولة الإسلامية)؛ هذا الصعود يفترض تجديدًا للعمل السياسي، وبالتالي إعادة بناء النخب السياسية، وبالتالي تجديد العقائد الحاكمة أو القائدة، وهو ما يدفع إلى زيادة الضغط على الإسلام كرأس مال رمزي قابل للتثمير في صراعها السياسي، وذلك لأن تحويل «الإسلام إلى مذهبية سياسية اجتماعية تعمل على إعادة ترتيب مسألة السلطة الاجتماعية العامة، لابد من (= أي يفترض) إعادة تفسير وتحديد مكانته (أي الإسلام) في منظومة القيم الاجتماعية الواعية والمنظمة ، وبما يجعله يرد على الحاجات الجديدة .. ولا يعني هذا التوظيف (للإسلام) إلّا إعادة التأويل حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية، للعقيدة الإسلامية، بما يسمح بتحويلها إلى عامل تكوين السلطة الجديدة»(٧٦). ويلخص غليون إلى القول: «إن أحد مصادر النمو الكبرى للحركة الإسلامية السياسية في الوقت الراهن هو صعود القيمة المقارنة للمرجعية الإسلامية الحضارية والدينية في تقديم فرص إعادة تكوين وبناء العقيدة الاجتماعية، التي انهارت أسسها الحديثة»(٧٧).

لهذا فهو يرى أن السؤال الملائم الذي يجب أن يطرحه المد الإسلامي على الباحث ليس هل تستجيب العقائدية الإسلامية لحاجات التقدم الحضاري أم لا؟ بل لماذا توجهت الحركة الاجتماعية نحو استلهام المرجعية الإسلامية؟ وما الذي يفسر نجاح الحركة الإسلامية في تحويل العقيدة الدينية إلى خطاب السلطة؟ وبالتالي، لماذا لم تنجح حركة الإخوان في الأمس، ونجحت الحركة الإسلامية المعاصرة اليوم، ويصبح شعار الإسلام مستودع آمال المساواة والكرامة الذاتية والعدالة؟ والجواب عنده هو ان الدين المهمَّش التقى، في هذا اليوم، بالشعب المستبعَد من الحياة والحضارة، ليجعل منه قاعدة وإطارًا للاندماج خارج النظام أو ضد النظام الاجتماعي السياسي السائد!

الهوامش

(١) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨ .

(٣) برهان غليون، «الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل،» **المستقبل العربي**، العدد ١٢ (١٩٨٧)، ص ٩٩.

(٤) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ١٠٠.

(٥) برهان غليون، «العقلانية ونقد العقل،» **الوحدة** (بيروت)، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨)، ص ٩٩.

(٦) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٤٢، وحوار محمد جمال بارود مع برهان غليون، في: **النهج**، العدد ٢ (١٩٩٥)، ص ٢٧٧.

(٧) برهان غليون وسمير أمين، **حوار الدين والدولة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٧٦.

(٨) غليون، **اغتيال العقل**، ص ١٥ .

(٩) غليون، **نقد السياسة**، ص ٣٩٩ .

(١٠) برهان غليون، **الوعي الذاتي**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢).

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٢) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية – الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الامة العربية، ط ٢** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠)، ص ٢٠-٢١.

(١٣) غليون، **المحنة العربية**، ص ٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٦) غليون، **المحنة العربية**، ص ٢٠-٢٢ و٢٤٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٥ .

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٠) غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ص ٢٥.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٢) غليون، **المحنة العربية**، ص ٣٠١.

(٢٣) غريغوار مرشو، حوار مع برهان غليون، في: **الوحدة**، العدد ٢٥ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٦)، ص ١٣٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧، وغليون: **المحنة العربية**، ص ١٩٩، و«الدولة والنظام العالمي لتقسيم العمل،» ص ٢٨.

(٢٥) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٨)، ص ٩١.

(٢٦) برهان غليون: **الوعي الذاتي**، ص ٢٧، و**حوارات من عصر الحرب الأهلية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ١٢.

(٢٧) غليون، **المسألة الطائفية**، ص ٨٠.

(٢٨) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٥٠.

(٢٩) غليون، **المسألة الطائفية**، ص ١٧ .

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣١) برهان غليون، **مجتمع النخبة**، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٦.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ .

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٥) غليون، **الوعي الذاتي**، ص ١٢٨، وغليون وأمين، ص ٩٥

(٣٦) غليون، **اغتيال العقل**، ص ٣٠٥.

(٣٧) غليون، **الوعي الذاتي**، ص ١٣٠.

(٣٨) غليون، **اغتيال العقل**، ص ٣٠٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤٠)غليون، **حوارات من عصر الحرب الأهلية**، ص ١٠٨.

(٤١) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص ١٠٣.

(٤٢) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ١٦٨.

(٤٣) غليون، **اغتيال العقل**، ص ٢٢١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٤٦) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ١٧٧.

(٤٧) غليون، «العقلانية ونقد العقل،» ص ١٠٨.

(٤٨) غليون، **المحنة العربية**، ص ١٣٩.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٥٠) غليون، **الوعي الذاتي**، ص ٢٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥٣) غليون، **نقد السياسة**، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٥٥) غليون، **المسألة الطائفية**، ص ٨٤.

(٥٦) غليون، **نقد السياسة**، ص ٢٨٦، وغليون وأمين، ص ١٨.

(٥٧) المصدران نفسهما، ص ٩٧ و١٢١ على التوالي.

(٥٨) غليون، **نقد السياسة**، ص ٣٠٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

(٦٠) غليون، **المحنة العربية**، ص ٢٧٥.

(٦١) غليون، **المسألة الطائفية**، ص ٧٦.

(٦٢) غليون، **نقد السياسة**، ص ٣٠٥ .

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(٦٥) غليون، **المسألة الطائفية**، ص ٦٦ – ٦٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٦٧) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٧٥-١٧٧.

(٧٠) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ١٨١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٧٢) برهان غليون، **النظام السياسي في الإسلام، حوارات لقرن جديد** (دمشق: **دار الفكر**؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٤)، ص ٧٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٧٦) غليون، **نقد السياسة**، ص ٢٣٦.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

صدر حديثًا



مجموعة مؤلفين

ما العدالة؟

معالجات في السياق العربي

لم يتكون مفهوم العدالة مرة واحدة، بل استغرق تاريخًا طويلًا من التفكير والتأمل والتجارب، وجرى، بالتدريج، ربط العدالة بالمواطنة في سياق ظهور مفهوم الحقوق. وهذا الكتاب عبارة عن اثني عشر بحثًا كتبها تسعة مغاربة (من تونس والمغرب) ولبنانيان وأردني، وقدم لها ببحث وافٍ الدكتور عزمي بشارة. وقد تناولت هذه البحوث مفهوم العدالة من أرسطو حتى ماركس ورولز. ويمكننا القول إن الخلاصة الختامية التي تشبك بحوث هذا الكتاب هي أن العدالة كمصطلح غير العدالة كمفهوم أو كنظرية، فإذا كانت العدالة تعني المساواة فحسب، أو "تساوي المواطنين الأحرار" لدى أرسطو، فإنها صارت تعني تساوي المواطنين جميعهم أمام القانون. لكن في عصرنا الراهن، فلا عدالة في ظل التفاوت الاجتماعي وفي غياب الديمقراطية.

عبد الباسط الغابري*

الكتاب : جدلية العلمنة، العقل والدين
الكاتب : يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر
العنوان الأصلي : *Dialektik der üer.säkularisieurng Vernunft und Relijion*
ترجمة : حميد لشهب
مكان النشر : بيروت
تاريخ النشر : ٢٠١٣
الناشر : جداول للنشر والتوزيع
عدد الصفحات : ٩٨

هذا الكتيب محاضرتان ألقاهما يورغن هابرماس وجوزف راتسنغر في الأكاديمية الكاثوليكية بمقاطعة بايرن الألمانية. وقد نُشر باللغة الألمانية سنة ٢٠١٢ بعنوان **ديالكتيك العلمانية حول العقل والدين** تحت إشراف مدير الأكاديمية الكاثوليكية فلوريان شولر (F. Shueller).

ينبّئ سياق هاتين المحاضرتين بأن جدل العقل والدين لا يعدّ أمرًا مستجدّا في الثقافة الغربية الراهنة باعتبارها انفتحت على مراجعات جذرية لمرتكزات العقلانية الغربية نفسها في إطار ما يُعرف بتيارات «ما بعد الحداثة»، إلا أنه لم يكن بمستوى بيّن مثلما بدا عليه الأمر في هذا الكتيب. إن مقاربة الفيلسوف هابرماس والكاردينال راتسنغر المعروف بالبابا بندكتُس السادس عشر لجدلية العلمنة مجدية كذلك بالنسبة إلى البلدان العربية التي تمرّ بمرحلة انتقال ديمقراطي؛ إذ أثبتا كلاهما حقيقة أن الفكر الخلّاق قادر على تجسير الفجوة مهما اتسعت بحيث إن من الممكن أن تفصل بين المنتمين إلى مجال تداولي واحد أو بين غيرهم لأسباب ثقافية أو سياسية. ولم يكن ذلك ليتم لو لم يكن المحاضران متشبّعين بمجاليهما البحثيين، ومنفتحين على اختصاصيهما بعيدًا عن مشروطية الاختصاص الضيّق.

* أستاذ باحث في مركز الدراسات الإسلامية في القيروان (جامعة الزيتونة). دكتور في اللغة العربية وآدابها.

تفرض موضوعات الكتيب وإشكالياته إعادة التساؤل عن مدى نجاعة الدولة الديمقراطية الغربية الحديثة والمعاصرة في ضمان كرامة الإنسان، أكان داخل مجاله الحضاري أم خارجه، في علاقته بغيره من المجتمعات الأخرى، ولا سيّما تلك التي تعدّ في المخيال الأوروبي أطرافًا هامشية، وهو ما يُفضي إلى إعادة النظر في مدى قدرة القوانين الوضعية على ضمان قيم التضامن والسلام العالمي.

بما أن الحوار هو في الأساس بين عالمين متمكّنين، فإنه كان منتظَرًا أن يتطرّقا إلى ثنائيات معرفية عديدة تمثّل عمق الإشكاليات المطروحة وجوهرها، مثل ثنائية العقل والدين، والسياسة والأخلاق، والواقع والمخيال، والفكر والممارسة، والتشريع والواقع، والمركز والهامش، والحداثة وما بعد الحداثة... تتنزّل إعادة طرح تلك الثنائيات التي لها تاريخ طويل في المنظومة الفكرية الغربية وغيرها منذ عصر الفلسفة اليونانية في سياق تصحيح مسار الحداثة لا إلغائها أو «تبديعها»، وهذا يعني أنه نقد من داخل الحداثة الغربية بالآلية النقدية نفسها، أي العقل الذي يقوم بوظيفتين مزدوجتين في آن معًا، فهو يراجع مقولاته، مثل مقولة الذاتية ومقولة العقلانية نفسها ومقولة التاريخانية، كما يسعى في الوقت نفسه لإدراج القناعات الأخلاقية والدينية التي من الممكن أن تساهم في ترشيد الحداثة ضمن دائرته الموسّعة.

يتمثّل المحور العام الذي يربط عناصر هذا الكتيب في البحث عن السبل الممكن اقتراحها للرقي الإنساني، وتعزيز التضامن العالمي، بما يحفظ كرامة الكائن البشري مهما تكن هويته الدينية والحضارية. لذا يمكن إدراج هذا الكتيب ضمن «استراتيجيا التأسيس» (ص ٤٨). وقد حرص كلّ واحد من المحاضرين في مداخلتيهما اللتين تُعتبران الفصلين الكبيرين للكتيب، على طرح وجهة نظره بطريقة منهجية متّسقة وبأسلوب واضح يخلو من الغلو والتكلّف والتعقيد، وهو أمر منتظَر باعتبار أن طبيعة المحاضرة تفرض على صاحبها الإيجاز والبلاغة والدقّة والتبسيط كي لا يضجر المتلقّون لخطابه ويجفلوا منه.

تُعتبر مداخلة هابرماس الموسومة بـ«الأسس القبل السياسية للدولة الديمقراطية القانونية» امتدادًا في مستوى مضامينها لما عُرف به هابرماس من نقد للعقل الأداتي والعقلانية المجرّدة، ودعوة إلى عقل تواصلي يفترض انفتاحًا إبداعيًا على جميع العناصر الممكنة مساهمتها في توسيع دائرة أفقه ونظره اجتنابًا للتقنية والأداتية التي تُغرق الإنسان في الاختزالية والجزئية والتشيّؤ[١]. وقد تسنّى لهابرماس إقامة نظريته في الأخلاق والتواصل بعد أن جمع فكره النقدي بين فلسفة اللغة ونظرية العلم والتحليل النفسي والتأويليات الذاتية والتاريخية، وغيرها من المكتسبات المنهجية والمعرفية [٢].

أما محاضرة راتسنغر الموسومة بـ«ماذا وحّد العالم؟ أسس الحرّية الما قبل السياسية لدولة حرّة»، فهي لا تقل قيمة عن محاضرة هابرماس، بل إنها تُعتبر مؤشّرًا مهمًّا لقياس حجم التطوّر الذي وصل إليه الخطاب الديني في الغرب، وما غنمه من مكتسبات معرفية ومنهجية نتيجة تفاعله مع الفكر العلماني[٣]؛ إذ انبنت محاضرة راتسنغر على تمشٍّ منهجي أكاديمي يتمحور حول خمسة عناصر مرتّبة تقريبًا كما يلي: «أوّلًا النداء إلى الالتقاء والتعاون بين العقل والإيمان، ثانيًا التحدّيات الجديدة التي تواجه الإنسان، ثالثًا فكرة الحق الطبيعي كحقّ عقلي، رابعًا التعدّد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان، خامسًا العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض» (مقدّمة المترجم، ص ٣٢).



يطرح هابرماس وراتسنغر عددًا من القضايا المهمة التي تتنزّل ضمن الإشكاليات الراهنة للحضارة المعاصرة. وهما من هذا المنظور يحرصان حرصًا بيّنًا على تقديم مقاربة كونية متكاملة تتعدّى المجال التداولي الأوروبي لتشمل بقية الثقافات (الإسلامية والهندية والصينية...). وسنحاول في ما يلي الإحاطة بمجمل تلك القضايا في حدود ما يتّسع له مجال التقديم ومداه.

الدولة الحديثة ومفارقة الواجب والحاصل

يقرّ المحاضران إقرارًا صريحًا بوجود «خيبة أمل» (ص ٥٤- ٧٩) ما انفكت تتفاقم، بعد أن ساد الاعتقاد عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية أن البشرية استوعبت الدرس، وأنها متجهة إلى حل مشكلات الفقر والأمية والتلوث البيئي. إزاء هذا الوضع الراهن، كان لا بدّ أن يُعاد طرح التساؤل عن الأسباب العميقة لهذا الوضع الذي كان يُنتظر فيه من الدولة الحديثة، التي انبنت على أسس عقلانية ودستورية باعتبارها «حقيقة مطلقة»، أن ترفع شعارات ذات مدلولات قيمية كونية، فإذا بها تنحرف عن تلك المقاصد والأسس الأنوارية، أكان داخل مجالها الثقافي الغربي الخاص أم خارجه.

يقدّم المفكّران أمثلة لهذا «التحديث المنحرف» (ص ٥٣) ، فيشير هابرماس إلى أن علاقة السلطة السياسية بالقانون الوضعي غالبًا ما تكون علاقة مُلتبسة، يتم فيها استعباد سلطة الدولة لا وفق إرادة المواطنين وتطلّعاتهم وإنّما وفق توازنات ومصالح ومطامح خاصة بـ«الطبقة السياسية» وغيرها من الموجّهين لها والمتعاونين معها. ويفرّق هابرماس في هذا السياق بين الدولة المكوّنة (Constitué) والدولة الدستورية (Constitutionnel)، مؤمّلًا صوغ «استراتيجيا تأسيسية» (ص ٤٨) يُعاد فيها الاعتبار إلى حقوق الإنسان المعنوية والدستورية والمادية (ص ٤٨).

يستند هذا الشك الهابرماسي في قدرات الدولة الدستورية الحديثة (ص ٤٦) إلى حقائق اجتماعية وأخلاقية وحضارية، أبرزها تحوّل المجتمع إلى «مونادة Moneda -وحدة - لا تفكّر إلا في نفسها وفي مصالحها، ولا ترى إلا حقوقها الذاتية التي تشهرها كسلاح في وجه الآخرين» (ص ٥٥). وتراجع سلطة الرأي العام واستشراء الخصخصة و«سلخ المواطن عن السياسة» (ص ٥٥)... وهو ما أفضى إلى تهميش أهم قيمة من القيم التي انبنى عليها تصوّر الدولة الديمقراطية. تتمثّل تلك القيمة في العدالة التي أضحت شعارًا أكثر من كونها واقعًا، وهو ما يعني أن النظام الديمقراطي الليبرالي بصدد تقويض نفسه آليًا (ص ٥٣). وليس هذا المعطى مجرّد فرضية وإنّما هو حقيقة صاغها الواقع؛ فما دام الإنسان الذي راهنت علية الفلسفة العقلانية الغربية واعتبرته مقياس الأشياء جميعًا بصدد خسارته قيمته وتحوّله إلى «سلعة» ضمن دائرة التشيئة، فإن ما يتحدّد به جوهر الإنسان أضحى بدورة محل ريبة وتساؤل، نعني أن العقل الذي لطالما تحدّد به جوهر الإنسان انحصر في دائرة ضيّقة لا تتعدّى التنفيذ والإجراء، الأمر الذي صيّره عقلًا أداتيًا له وظيفة تقنية محدّدة ومنحصرة في تلبية الحاجات الذاتية في ضروب من الأنانية والسطحية، وهو أمر يتناقض تمامًا مع الهدف من تأسيس الدولة الديمقراطية الحديثة التي كانت غايتها الأساسية توسيع نطاق سعادة الإنسان والترقّي في مدارج الكمال.

أما راتسنغر، فيضيف أشكالًا أخرى من أشكال مفارقة الدولة الحديثة. ويبدو أن استراتيجيته الخطابية تقوم على محاولة نقد أسس مشروعية الدولة الحديثة بالتشكيك في مدى فعالية الاحتكام إلى قرار الأغلبية. وقد اصطُلح على وصفها بـ«لعب الأغلبيات» (ص ٧٠) ، منبّهًا إلى أنها تكون في كثير من الأحيان سببًا في انخرام العدالة، واستحداث

التشريعات الجائرة، وصناعة ما يمكن أن نسمّيه «دكتاتورية الأغلبية».

يختزن الموقف الراتسنغري المذكور آنفًا موقفًا سلبيًا من النظام الليبرالي باعتبار أن شرعيته، شرعية الأغلبية، مشكوك في جدواها. وهذا الموقف السلبي لا يستند إلى مبرّرات أخلاقية كما كان الشأن عند المفكّر القانوني كارل شميث (C.Schmitt) الذي اعتبر النظام الديمقراطي الليبرالي قائمًا على «النفاق السياسي»[٤]، وإنّما لاعتبارات تاريخية وواقعية مستقاة من التجربة التاريخية للدولة الغربية الحديثة والمعاصرة.

إذا كانت الرسالة الأساسية للنظام الليبرالي الديمقراطي تحمل مضمونًا إيجابيًا مرتبطًا بواجبات «الرجل الأبيض» المتمدّن تجاه بقية الشعوب والأمم «المتوحشة» من إعمار وتمدين وتعصير، فإن راتسنغر يؤكّد فشل النظام الليبرالي في رسالته الحضارية، بل ذهب إلى حدّ تفنيد مقولة كونية الثقافة الأوروبية (ص ٣٩)، محمّلًا إياها مسؤولية الأضرار التي لحقت بالإنسان الأوروبي جرّاء اهتزاز مكانته لدى الشعوب الأخرى، باعتبار أنه أضحى عنوانًا للغطرسة والعنجهية والطغيان، وما ترتّب عن ذلك من ردات أفعال تلك المجتمعات المغلوبة للدفاع عن نفسها وعن ما تعتقده من قضايا عادلة (ص ٧٩).

حدود القانون الوضعي وأزمة العلم الأخلاقية

ترتبط إشكالية الدولة والقانون والعلم بعضها ببعض ارتباطًا جدليًا إلى حدّ وقوع التباس ربما في التمييز بين أيّهما السبب وأيّهما النتيجة. وهذا ناجم عن أن الوعي النقدي لكلا المحاضرين متأسّس على أرضية نظرية متماسكة، نواتها مراجعة المفاهيم بدل الانصراف إلى مسايرة الوقائع ومتابعتها.

يتفق هابرماس وراتسنغر في الإقرار بأن أزمة الدولة الديمقراطية عميقة وتحتاج إلى حلول جذرية؛ إذ ثبت أن تقنين القوانين غير كاف لتنشئة المواطن الحقيقي وتربيته. فقد تحوّل التشريع من استباق لحركة المجتمع إلى مسايرة وتشريع لما هو كائن من الحالات والوقائع[٥]، وبذلك فقد القانون صيغته التشريعية الموسّعة إلى صيغة «تقنية» ضيّقة لا تتعدّى المنع والزجر. يقدّم هابرماس مثال حالة يكون فيها القانون قادرًا على منع الإنسان من عدم إلحاقه الضرر بغيره، لكنّه لا يمكن أن يلزم ذلك الإنسان نفسه على الالتزام بقضية ما وبذل النشاط لأجلها، بل لا يستطيع حتّى فرض المشاركة في الانتخابات التي تعدّ من أبجديات العملية الديمقراطية كلّها (ص ٥٠- ٥١). ويشير راتسنغر إلى إمكان الاستفادة من تجربة الإغريق في ميدان القانون والتشريع، لا على أساس إعادة تقليدها، وإنّما باستيعاب مغزاها وأبعادها؛ فالإغريق حينما وصلوا إلى مرحلة ما عادت فيها قوانينهم مستجيبة لتطلّعاتهم ومستجدّاتهم عمدوا إلى سنّ القانون الطبيعي النابع من كينونة الإنسان (ص ٧٤).

إن هذه النزعة الأخلاقية الثاوية في خطاب الخطيبين تتحكّم كذلك في موقفهما من العلم، وخصوصًا العلم البيولوجي بالنسبة إلى رجل الدين راتسنغر؛ إذ يُجزم بأن مضار «الاختيار الجيني» (ص ٧٤) أكثر من نفعه، ويعدّ تدخّلًا غير أخلاقي في طبيعة الإنسان الفطرية، وهو ما يهدّد وجود الإنسان نفسه بالدخول في دوّامة من الاهتزازات النفسية والسلوكية والاجتماعية التي من الممكن أن تُفضي إلى انقراض الإنسان. ويذكّر راتسنغر هابرماس والحاضرين معه بالكوارث التي تسبّب فيها اختراع القنبلة النووية وتداعياتها من تسابق محموم على التسلّح، ومخاوف من وصول أسلحة الدمار الشامل إلى أيدي الجماعات «الإرهابية».

يعني ذلك كله أن الأزمة الحضارية المعاصرة أخلاقية بالأساس حتّى لو اتخذت في غالب الأحيان طابعًا ماديًا. من هنا، فإن السبيل الأقوم لتجاوزها لا يكون إلا من العنوان الأخلاقي نفسه. وقد ذهب هابرماس إلى حدّ ربط العدالة التي هي «أم الفضائل» بأسس أخلاقية محتكمة إلى قيم التضامن. يقول في ذلك: «يقوم التضامن بين أفراد جماعة سياسية ما، حتّى وإن كان هذا التضامن قانونيًا تضامنًا مجرّدًا فقط، عندما يكون مبدأ العدالة مضمونًا في الثقافة القيمية/ الأخلاقية لهذه الجماعة» (ص ٥٣).

الدولة والحداثة والدين ومشكلة الإرهاب

إذا كان هابرماس قد أوضح الانعكاسات الخطِرة للتحديث المنحرف على مستوى اللُّحمة الاجتماعية بين المواطنين (ص ٥٣)، فإن راتسنغر قد ألمع إلى ما تسبّبت فيه سياسة الغرب الخاطئة على مستوى السلام القومي والدولي. وقد اتسمت إشارته إلى قضية الإرهاب بالعمق، إذ حرص على النفاذ إلى معنى الإرهاب نفسه في عيون دعاته، فأشار إلى أن رسائل بن لادن التحريضية تعدّ في نظر صاحبها وأتباعه ردًّا على سطوة غربية تنتهك «حقوق الله» أوّلًا وحقوق المجموعة الدينية الإسلامية التي ينتمي إليها أولئك «الإرهابيون» ثانيًا . من هنا، فإن الغرب إذا ما أراد فعلًا معالجة هذه القضية معالجة حقيقية، يتوجّب عليه إيجاد حلّ لأسبابها العميقة بدل الاكتفاء بالتهديد والوعيد واستخدام القوة. وينبّه إلى أن الإرهاب أضحى «مرضًا جديدًا للإنسانية» (ص ٧١) يفتك بالإنسانية، ومن الصعب رصده والتكهّن بحدود عدواه. وسوف يكون خطره «بمنزلة إبادة» إذا ما نجحت المجموعات الأصولية في امتلاك أسلحة الدمار الشامل (ص ٧١-٧٢).

يقارب هذا التصوّر الراتسنغري لقضية الإرهاب مقاربة المفكّر المغربي طه عبد الرحمن الذي انفرد بتمييزه بين أنواع متعدّدة من الإرهاب، منها «إرهاب المضطر وإرهاب المختار، وإرهاب الفرد وإرهاب الدولة، والإرهاب الخفي والإرهاب الجلي، والإرهاب المادي والإرهاب المعنوي، والإرهاب الدائم والإرهاب العابر»[٦]. ولا مراء في أن هذا التمييز بين هذه الأنواع ينم عن وعي صاحبه بتقاطع عوامل مختلفة في تشكيل ظاهرة الإرهاب، على خلاف ما يروّجه الإعلام الغربي وحتّى العربي من تصوّرات سطحية لا يمكن أن تفيد في معالجة القضية بقدر ما يمكن أن تفاقمها، وهو ما يحدث حاليًا في مناطق متعدّدة من العالم، ولا سيّما العالم العربي.

الأخلاق والسياسة من القطيعة إلى التواصل

إذا كانت المكيافلّية قد أعلنت أن لا سبيل إلى إدارة شؤون السياسة وإحكام قبضتها من دون التحرّر من الضوابط الأخلاقية والمعنوية، باعتبار أن مثل هذه التمثّلات قد تكون من عناصر ضعف السلطة السياسية وانخرام عقدها[٧]، فإن فلسفة المابعد حداثة، وخصوصًا مع مدرسة فرانكفورت ممثّلة في هذا السياق بهابرماس، قد انتبهت إلى أن هذا التصوّر مبالغ فيه، وهو من أسباب تأكّل الدولة الدستورية الحديثة وانزياحها عن الغايات المرسومة لها.

يدعو هابرماس في هذا المضمار إلى ضرورة اغتناء القوانين الوضعية بالتمثّلات الأخلاقية لكي تكتسب فعالية ومردودية إيجابية، لا على مستوى التطبيق التقني للقوانين وإنّما على مستوى محاولة إيقاظ الضمير الفردي والجماعي (ص ٤٩). ولا يقدّم لنا هابرماس ولا راتسنغر، الذي يشاطر محاوره فكرة «تخليق

السياسة»، ولو مثالًا واحدًا عن كيفية إدراج التمثّلات الأخلاقية، أكانت دينية أم وطنية ضمن القوانين الوضعية، فكلّ ما يحاولان تأكيده هو الإلحاح على التأثير الإيجابي للأخلاق بمفهومها المتكامل في تشكيل «تضامن شعبي» (ص ٥٢).

بيد أنه يجب أن ننتبه إلى أن الأخلاق التي يدعو إليها هابرماس أخلاق تواصلية مبنية على أساس أنثروبولوجي مقترن باللغة[٨]، وهو ما يدعو إلى التذكير بأن العملية التواصلية نفسها من منظوره لا تتم بصورة آلية وإنما تشترط أوّلًا وأساسًا حسن التفاهم والتفاعل بين أطراف العملية التواصلية، بمعنى أن يكونوا جميعًا راغبين في التواصل والحوار بواسطة أفعال لغوية[٩]، وهي عملية افتراضية أكثر من كونها عملية واقعية.

العقل والإيمان من التصادم إلى التفاهم

لا تندرج دعوة هابرماس وراتسنغر إلى إقامة علاقة تكاملية بين العقل والدين ضمن الدائرة التقليدية التي امتدت إلى مشارف العصر الحديث، ضمن ما كان يُعرف في الثقافة الدينية بما بين الحكمة والشريعة من اتصال، وإنّما ضمن تصوّر جديد لـ«الوعي ما بعد العلماني للمجتمع» (ص ٣٢)، بمعنى أنه مراجعة نقدية وتطوير موسّع للعلمانية، وليس- كما قد يتبادر إلى الذهن - نقضًا للعلمانية. وهي بهذا المعنى دعوة إلى توسيع العقل لينفتح إيجابيًا على كلّ ما يغنيه ويوسّع أفقه في إطار تعدّدية ثقافية وعلاقة تواصلية، أكانت بين الذات ووعيها أم غيرها. ولئن كان هذا التصوّر يقودنا إلى التساؤل عن مدى صحة تحديد جوهر الإنسان بالعقل، باعتبار أن العقل في هذه الحالة بدا محتكمًا إلى الأخلاق، وهو ما قد يعني أن ما يحدّد جوهر الإنسان هو الأخلاق لا العقل، فإن ما يهمّنا في هذا السياق هو إقرار هابرماس بإمكان وقوع الفلسفة في الخطأ، بل استعدادها للتعلّم من الدين. يقول حرفيًا: «يتأسّس هذا الاحترام الذي يمشي يدًا في يد مع امتلاك الحكم العقلي على احترام الشخص والمخلوقات، التي تستلهم عمقها وهويتها من قناعات دينية. ولا يعتبر الاحترام كلّ شيء هنا، ذلك أن للفلسفة أسبابًا تحتّم عليها أن تكون مستعدّة للتعلّم من الوحي الديني» (ص ٥٧).

بيد أن دعوة هابرماس إلى هدنة مع الدين يتم في ضوئها التعاون المتكامل مشروطة بضوابط، من أهمّها أنه يتوجّب على «أهل الدين» أن يصقلوا وعيهم الديني، وينسجوا خطابًا متناسقًا لتنجح عملية الاستفادة بنجاعة.. من بين تلك الضوابط ضرورة أن يقطع «أهل الدين» مع مزاعم احتكار التأويل، والتصوّرات الشمولية للإيمان، والحق في السلطة، وهي ثلاثة عناصر مهمّة تردّدت بصفة ضمنية في الفلسفة الكانطية وأعاد هابرماس إليها مفعوليتها المعاصرة، وهو ما يعني أن الدين يكون مكوّنًا أساسيًا من مكوّنات البنية الاجتماعية والتواصلية.

أمّا راتسنغر، فإنه يثمّن مواقف هابرماس بخصوص دعوته إلى أن يراجع العقل مقولاته ليكتشف جذوره الدينية المترسّخة في شبكة من المفاهيم المعيارية، مثل «المسؤولية والاستغلال والتاريخ والتذكّر والرجوع والتحرّر والتجديد..» (ص ٥٨). لذا يتخذ موقفًا إيجابيًا من الفلسفة، وهو موقف متأسّس على أرضية معرفية صلبة لا مجرّد مجاملات أدبية أو توافقية. ويبدو راتسنغر في هذا المضمار مطّلعًا اطّلاعًا شاملًا على آخر التيارات الفلسفية النقدية في موقفها المسؤول من أزمة الحضارة المعاصرة (ص ٦٨).

واجبات الفيلسوف المعاصر والمثقف الديني

تقوم مداخلتا هابرماس وراتسنغر شاهدًا على ما يُمكن أن يؤدّيه المفكّر تجاه مجتمعه والإنسانية قاطبة، أكان فيلسوفًا أم «عالم دين»؛ إذ اشترك المحاضران في «تحديث الوعي العام» (ص ٦٨)، ولفت النظر إلى أن من أخلاقيات العلماني الحقيقي ألا ينظر بدونية إلى غيره من المناظرين والمخالفين له من أصحاب التمثّلات الأخلاقية والدينية، بل ينبغي له أن يساهم في توضيح تلك التمثّلات وصوغها ليسهل تقييمها والاستفادة منها في إطار عقل تواصلي يستوي فيه الكلّ، ومنفتح دائمًا على إمكان الاستزادة والاتساع. يقول هابرماس: «لا يحقّ للمواطن العلماني طالما أنه يقدّم نفسه في دوره كمواطن، لا أن ينكر الصحّة المركّبة للتصوّرات حول العالم، ولا حرمان المواطن المؤمن من حقّه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عموميًا. ويمكن للثقافة العلمانية الليبرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المبهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة إلى الجميع» (ص ٦٢- ٦٣). واختتم هابرماس محاضرته بهذه الفقرة، وهو ما يعني أنها خلاصة وتوصية يراد لها أن تصان وتطبّق. و دعا راتسنغر من جهته إلى إعادة النظر في المفهوم الحقّاني الذي استندت إليه فلسفة حقوق الإنسان، وهي دعوة لا تستهدف التشكيك في جدارة الإنسان بالمنظومة الحقوقية التي يتمتّع بها، وإنّما لأجل دعم تلك الحقوق وتثبيتها حتّى لا تنقلب الحقوقية المفرطة إلى ضدّها، فتصبح عاملًا من عوامل حصر الإنسان في بُعد واحد. ولن يكون هذا ممكنًا، بحسب راتسنغر، إلا إذا ذُكّر الإنسان بواجباته (ص ٧٧). وقد ربط راتسنغر ربطًا وثيقًا بين واجبات الإنسان الفرد وواجبات الدولة والحضارة الغربية تجاه بقية الحضارات الأخرى، ناقدًا نزعة التسلّط والتفوّق التي تحكم منطق السياسة الغربية. وقد خلص في النهاية إلى عدم كونية الحضارة الغربية في مستوى ثقافتيها الأساسيتين: ثقافة المسيحية وثقافة العقلانية والحداثة، مُرجعًا أسباب ذلك الفشل إلى نزعة الهيمنة والقوة. والحل، بحسب رأيه، رهين تعدّدية ثقافية كونية تشمل جميع الثقافات والحضارات، إذ إن راتسنغر مقتنع اقتناعًا راسخًا بأن كلّ ثقافة يمكن أن تُضيف معنى ما ولو يسير إذا ما فُعّل ميثاق حقيقي للتعايش المشترك.

الهوامش

(١) أبو النور حمدي أبو النور حسن: **يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل**، المكتبة الفلسفية (بيروت: دار التنوير، ٢٠١٣)، ص ٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) أشار عزمي بشارة إلى هذا المعنى (لا يمكن فهم التدين دون فهم العلمنة) في كتابه **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**.

(٤) انظر:

Carl Schmitt, *Théologie politique: 1922, 1969*, trad. de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1988).

كما يمكن الاستفادة من: رشيد العلمي الإدريسي، «جدل العلمنة في الفكر الألماني الحديث» (مؤمنون بلا حدود (موقع إلكتروني)، ٢٣/ ١/ ٢٠١٤): <www.mominoun.com>.

(٥) انظر موقف المفكّر المغربي طه عبد الرحمن في: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦).

(٦) طه عبد الرحمن، **الحوار أفقًا للفكر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص ١٨٣.

(٧) ينصح ماكيافلي للأمير بأن يكتسب صفات الأسد والثعلب من قوة ومكر ليحسن التصرّف حسبما تقتضيه مقتضيات الأمور، انظر: نيقولو ماكيافيلي، **الأمير** (جبيل، لبنان: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٥).

(٨) حسن، ص ١١.

(٩) يورغن هابرماس، «العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل،» ترجمة جورج أبو صالح، **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، العدد ٤٦ (صيف ١٩٨٧)، ص ٣١.



محمد جمال باروت

التكوّن التاريخي الحديث للجزيرة السورية

أسئلة وإشكاليات التحوّل من البدْونة إلى العمران الحضري

يبحث في تاريخ التكون الاجتماعي- الاقتصادي- السياسي للجزيرة السورية، بوصفها جزءًا من إقليم الجزيرة الفراتية التاريخي، قبل إعادة العمران فيها بعد دمارها نتيجة الحملات التتارية، وبعد إعادته في مرحلة التنظيمات العثمانية وصولًا إلى أقرب اللحظات المعاصرة القابلة للتأريخ في قرننا، بما في ذلك انطلاق الثورة الزراعية الحديثة في سورية. ويحلل بالتفصيل الأصول الأنثروبولوجية لسكان الجزيرة، وتطورهم. ويتوقف بشكل مفصل عند نشوء المجتمعات المحلية الكردية والسريانية في الجزيرة، وعلاقتها بالمسألتين الكردية والسريانية التركيتين، ويتوقف من خلالها أيضًا عند تاريخ العلاقات التركية - السورية المتداخلة، وكيفية جريانه في تاريخ الجزيرة الحديث، ومحاولة الحركة الصهيونية الاستيطان المبكر فيها، والنظر إليها باعتبارها مكانًا نموذجيًا لتوطين اللاجئين الفلسطينيين، وصولًا إلى مناقشة مشاريع التعريب الأحدث، ونشوء مشكلة "أجانب تركيا" في سورية، وخلفيات نشوئها وتفاصيل تكونها.

إبراهيم عمري*

البين بين رهان الكتابة الروائية وأفق القراءة النقدية

ساهم رشيد بنحدو، وهو أحد أبرز النقاد والمترجمين والجامعيين المغاربة، في إغناء المكتبة النقدية العربية، وترسيخ النقد الأدبي الحديث في الجامعة المغربية وتوطين المصطلح النقدي المعاصر في الوطن العربي، فضلًا عن كونه من الأوائل الذين أدخلوا جمالية التلقي إلى الحقل العربي. وقد فاز كتابه الأخير «جمالية البين بين في الرواية العربية» بجائزة المغرب للكتاب برسم سنة 2012. وهو تجربة نقدية تأسيسية لمفهوم «البين بين»، بوصفه منطقة التوسط ذاتها، أي تلك الأحياز التي سقطت من حسبان النقاد والمنظّرين، والهوامش الرفيعة حيث تتداخل الأجناس والتقنيات وتزدوج اللغات والرؤى وتتنافذ الأزمنة وتتماس الفضاءات. يجمع هذا المؤلَّف بين دقة منهجية وتجديد مفهومي ومصطلحي يعمقان النقاش حول التأسيس النظري للقراءة. ولهذا جاء تصوره هذا مبشرًا بشعرية جديدة تعيد الاعتبار إلى القارئ لا بوصفه متلقي نص المؤلف المنتهي، بل باعتباره مؤلف نص جديد.

يبدو جليًا أن انشغال مؤلف جمالية **البين بين في الرواية العربية**[1] مدة طويلة بخاصية تذبذب النصوص الروائية بين ثنائيات متعارضة، وافتتانه بترجح كثير منها بين مقتضيات متنابذة، وتمرسه بكشف تجليات نزعتها المابينية في مستوييها الفني والجمالي، هو الذي أكسب مفهوم «البين بين» قوّته التداولية.

وإذا كان اهتمام المؤلف بهذه الخاصية الفكرية والجمالية في بدايته عفويًا ومن دون تصميم مسبق، فإن إصرار الكتابة النقدية عنده على التفكير الواعي في ذاتها باستمرار من جهة، وانفتاحها اليقظ على الجهود النظرية وأنساقها الفلسفية على الدوام من جهة ثانية، ومواجهة عدتها الإجرائية على نحو مشاغب ومشاكس وطريف أحيانًا مع تلك التجارب عمليًا على امتداد عقود من الزمن من جهة ثالثة، عوامل ستفضي كلها في نهاية المطاف

* دكتوراه في الخطاب الروائي المغاربي المعاصر. أستاذ التواصل وتحليل الخطاب في جامعة سيدي محمد بن عبد الله – فاس.

إلى بناء تصور نظري متكامل، وجهاز مفهومي مستند إلى مقولات شعرية مجردة، ومحصن بمدوّنة مصطلحية دقيقة، غايتها، كما هي حال المشاريع النقدية الكبرى، تجاوز النصوص الكائنة إلى نظيرتها الممكنة.

غير أن قوةَ المفهوم الإجرائية وفعاليتَه التداولية تكمنان، بالإضافة إلى ذلك، في استناده إلى تصور فلسفي ينتصر للنسبية على حساب اليقين، ويحتفي بالحركية والمرونة على حساب الثبات والفسولة، وبدينامية القراءة عندما تؤْثر رحابة الإقامات البرزخية. وهو تصور لا يعتبر أشياء العالم معطيات تامة تحتكر قيمتها لذاتها، وتختزل معناها في شكل حقائق معزولة عن الذات المدركة بقدر ما يعتبر وجودها مرتهنًا بهذه الذات ومتوقفًا على رؤيتها وعلى إدراكها. لذلك نعتبر أن الفعل النقدي، على نحو ما نعاينه في «جمالية البين البين» تنظيرًا وتحليلًا، قد قطع مع يقين ظلت أصداؤه تتردد في سمائنا عقودًا من الزمن. فقد كان ينظر إلى النص في الغالب من منظورين متعارضين: منظور سابق كان اعتبر النص الأدبي مرآة تعكس الحقائق الخارجية، وفي هذه الحالة كان المتن الإبداعي يتحول إلى مجرد خزان لأمثلة يُستشهد بها على هذه الحقائق، ومنظور لاحق جعله بنية منغلقة على ذاتها، ولا تحيل سوى إلى نفسها. وقد دأب النقد العربي في كثير من إنتاجاته، وفي الحالتين معًا، على النظر إلى النص الروائي مثلما ينظر إلى أي موضوع معرفي، معتبرًا إياه «مستودع حقائق جاهزة ونهائية، يتعين على الناقد أن يكشف عنها للقارئ، نازعًا عنها غلالات اللبس والإبهام فيها»[٢].

لا ننكر أن الرغبة التي راودتنا، ونحن عاكفون على قراءة هذا المؤلف، هي محاولة استنفاد كل مظاهر تفرده التي انماز بها عن غيره. وهي الرغبة التي قد تراود من دون شك كثيرًا من قرائه. ولعل تواتر الدراسات في المنابر المغربية والأجنبية، وفي الأيام الدراسية داخل الجامعات وخارجها حول جديد هذا المؤلَّف، يؤكد هذا الحدس من جهة، ويبرر عدولنا عن هذه المغامرة التي لا يتسع المقام لنخوضها بمفردنا من جهة ثانية. غير أن طبيعة الموضوع ذاتَها ومقاربتَه النوعية تستحقان في اعتقادنا عناء التأمل، لأنهما تفسران كثيرًا من أسرار انجذاب القارئ إلى هذا النص، وتؤسسان لقراءة جديدة ستطبع لا محالة رؤيتنا لجمالية الكتابة الإبداعية.

نحو جمالية جديدة

إن القارئ الذي يشرع في قراءة مؤلف **جمالية البين بين في الرواية العربية** بأفق توقع هو حصيلة تجربته مع النقد الروائي العربي، متوهمًا أن يكتفي من هذا المؤلف بمعرفته النظرية أو منهجيته التحليلية، أو معتبرًا إياه جسر عبور إلى متونه الروائية، سرعان ما يخيب أفق توقه هذا، ليجد نفسه، إن كان حصيفًا منجذبًا إلى المختلف ميالًا إلى المغاير، أسير هذا النص ذاته.

ولن يأسر هذا المؤلف قارئه لكونه فتح بابًا جديدًا في درسنا النقدي المغربي والعربي على السواء، تصورًا ومنهجًا ومصطلحًا فحسب، بل لأن لغة الكتابة النقدية فيه تجري مجرى اللغة الإبداعية كذلك، في استعاراتها للصورة والمجاز، وتلاعبها باللفظ ودلالاته، وهي خاصية حملت كثيرًا من قراء الكتاب على قراءته دفعة واحدة، كما لو أنهم بصدد قراءة رواية مثيرة وجذابة .إنها خفة متصلة بلا شك بعلم مرح أنجب كتابة نقدية غضة وفاعلة وحيّة ولماحة ووثابة[٣].

ولأن مؤلفه المفتون بفضاءات البين بين مارس حريته في القراءة كاملة غير منقوصة، وأعلن بجرأة وبلا مواربة عن حقه في إعمال متخيله الشخصي،

وتمسكه باللعب والحلم، ثم لأن المقاربة هنا، وبخلاف ما ألفه هذا القارئ، تمعن في لهوانيتها، تاركة متونها تلعب بدورها بين استهواءات متنابذة، مؤلفة بمرونة وسلاسة قل نظيرهما، بين دقة منهجية وتجديد مفهومي ومصطلحي يعمقان النقاش حول التأسيس النظري للقراءة، ولعبةِ استخيال لم تعد حكرًا على اللغة الحكائية بل طاولت نظيرتها الواصفة.

فالبين بين، بوصفه منطقة نبض وتوتر وتجاذب وارتجاج وريبة، هو الذي يُشعر القارئ بإحساسِ من يطأ أرضًا بكرًا لم يسبقه إليها أحد، ولذةِ الاكتشاف الأول والدهشة الفجائية التي لا تخبو بالضرورة مع انقضاء القراءة الأولى. إنه بالذات ذلك الفراغ أو البياض المنسي الذي يفصل البين الأولى عن الثانية أو يصلهما سيان. إنه المجال الذي لا تدركه العين المجردة، ولكنه هو ذاته ما يجعل الأشياء مدركة ومرئية. لقد كان الرسام الفرنسي جورج شاربونييه (*G. Charbonnier*) على حق عندما لفت انتباه قارئ لوحته، الذي كان بصدد تحديد محتواها، إلى ما سقط من حسبانه. فقد أشار هذا القارئ إلى تفاحة وإلى صحن وضعت عليه، وإلى أشياء أخرى لم يستطع التعبير عنها سوى بنقط حذف وردت في نص الشاهد، ليذكّره الرسام بأن موضوع اللوحة الحق ليس هو الأشياء المحددة أو المرتسمة على سطحها بقدر ما هو تلك الأحياز الموجودة بينها. فما بين التفاحة والصحن يرسم هو أيضًا، على حد تعبيره[٤].

إن نقط الحذف تلك هي بالذات فضاء اللوحة حيث تسبح الكائنات، وهو ما يغيب عن إدراك القارئ ويعجز عن تسميته ولكنه يستشعر وجوده.

ولعل طبيعة الموضوع هذه هي ما جعلنا نعتبر أن مؤلَّف بنحدو أثار النقاش أول مرة بمثل هذا التفرغ حول جماليات جديدة، مجالها الفسيح ليس ما تَجهر به النصوص وتصدح به كلماتها، بل ما تهمس به في صموتها وتلمح إليه بين مفرداتها، وليس ما تكشفه راضية لقارئها بل ما يحتجب متمنعًا في منعرجاتها وشعابها، ويتوارى مقنَّعًا في غلالات اللبس خلف تخومها، هو مناطق اللاتحديد والتوتر والهامش والمتغير حيث مكمن بلاغتها وفتنتها وأصالتها.

وتجد عناصر هذه الجمالية الجديدة صداها واضحًا في مباحث الكتاب الكبرى وفي عناوينها الصغرى. وهي المباحث التي آلت على نفسها فحص النسق الذي يتركب من خلاله معنى النص في مراوحته بين الأصوات والأساليب والتقنيات والرؤى واللغات، وحيث يمارس هذا المفهوم قوته الإجرائية والكشفية في مقاربة جمالية البين بين نصيًا.

ليس من باب الصدف أن يستهل بنحدو فصول كتابه العشرة بفضاء الاستهلال ذاته. فمطالع النصوص الروائية واستهلالاتها هي أسطع تجل للبين بين، وإحدى أبهى صوره ارتسامًا لا في النص وحده بل في مؤلفه وقارئه على حد سواء. إنها لحظة شروع النص في تخلقه التدريجي، وبؤرة توتر بين نداءين: نداء الواقع ونداء المتخيل، نداء الخارج ونداء الداخل، أو هي عتبة تجتذب القارئ عندها قوتان متنابذتان تشدانه إلى عالمين متعارضين بين وجود بالقوة كانه، ووجود بالفعل سيصبحه.

على غرار حالة التذبذب التي يعيشها المؤلف لحظة شروعه في الكتابة بين عالم الأشياء الذي يقيم فيه، وعالم الكلمات الذي يقيمه ويشيده، يستمر مفهوم البين بين في ممارسة مفعوله في هوامش اللبس واللايقين، وفي أشد أحوال المراوحة استعصاءً على العين المجردة: بين تمازج السيرة الذاتية والرواية وتمايزهما، بين التماسهما للواقع

والتماسهما للخيال، بين الذات ساردة موضوعًا للسرد، بين الشفاهية والكتابية، بين الماضي زمنًا للقصة والمضارع زمنًا للكتابة، بين نسخ الرواية للواقع عن طريق انزياحها إليه ومسخها له عن طريق انزياحها عنه، أو بين الوفاء به وخيانته، وبين محاكاته ومحاكمته، وبين تفضية الوهم وتوهيم الفضاء، وبين مغامرة اللغة ولغة المغامرة، وبين قراءة الكتابة في أثناء كتابتها وكتابة القراءة في أثناء قراءتها، وبين كتابة الرواية ومصارعتها، أو بين بنائها وتشييدها ومحوها وتدميرها، ثم بين ممارسة البين بين في الكتابة وممارسته في الحياة، حيث يتيه النص عن أصله أو يتيه فيه، وأخيرًا بين الرواية واللارواية حيث تتسكع الكتابة على شفير اللغات والأساليب والتقنيات والمواقف، وتجوب تلك الأحياز بين الجنسية بلا رادع، وتعربد فيها غير عابئة بالحدود.

ليس البين بين إذن تناوبًا لحدين منفصلين جذريًا بقدر ما هو تنافذهما العضوي، أو كما جاء على لسان المؤلف، هو «حركة مزدوجة نستمد بواسطتها من الأصل ما يسعفنا على الانزياح عنه، ونستقي بواسطتها أيضًا ما يساعدنا على مبارحته»(٥). هو فعل المراوحة السيزيفي ذاته وليس منطلقه أو مآله، عندما يسري في نصوص تتحايل به على إسماع القارئ، دفعة واحدة، صوتًا مزدوجًا بصوت آخر(٦). وأي الأسماء أدل على هذه الحال البرزخية، وأيها أوثق صلة بشكل تعبيري دائم التحول من «البين بين» قوامًا فنيًا ومقولة إجرائية في آن. ولهذا السبب اتصف بكل صفات الحركية والحيوية والمرونة والانسيابية التي لم تسلم منها حتى مصطلحات الكتاب ومفرداته ومركّباته الاسمية، وقبلها عناوين فصوله ومباحثه. ولنتأمل كل هذه الطاقة الدلالية المضغوطة في المفردات والحركة المشحونة في الكلمات، وهي سليلة البين بين وشقائقه ومشتقاته التي يمكن أن تشكل مع ما أغفلناه منها معجمًا نقديًا خاصًا بالباحث: التذبذب والترجح والتخلق والتشكل والتردد والتجاذب والتنافذ والتنابذ والتناوب والتعارض والتناسل والتنازع والتناص والتضاد والتوضيع والتذويت والتفضية والتنصيص والتسهيب والتسجيع والتجنيس والتلغيز والتخصيب والتوليد والتفصيح والتشفيه، ثم الاندلالية والانسال والانكتاب والانكشاف والانكساف والانوجاد والانتكاص والاستخيال والاستحالة والاستنجاز والاستيقاع والازدواج والارتداد والإغراب والنوسان والمراوحة والعبور واللعب اللهواني والانبساط التدريجي والنزوع الأنطولوجي...إلخ.

الكتابة بالبُعد الثالث

ليس البين بين إذن مجرد مقولة تم تحصينها نظريًا وتحليل اشتغالها الجمالي عمليًا. ولعل وقوف القارئ عند أحد هذين المظهرين أو عندهما معًا، هو اقتصار على جانب من جوانب جدته، وعلى وجه من وجوه تفرده. إن المؤلف في اعتقادنا تجسيد فعلي لممارسة نقدية جديدة باتت تتنزل لأول مرة في نقدنا العربي بين منزلتين ما، راضية مرضية من غير تعسف ولا تمحل، بين انشغال بموضوعها واشتغال مواز بذاتها، بين كشف لخبايا نصوصها، وانكشافها المتزامن أمام هذه النصوص، بين احتفائها بمتخيل المؤلفين واحتمائها بمتخيلها. إنها لا تخضع لإرغامات الكتابة ولانبساطها الخطي في بعدين اثنين، بل تستميل قارئها ليغوص في بُعد ثالث ميتا نقدي، حيث تفكر المقاربة النقدية في نفسها، وهي لذلك لا تفعّل أسئلتها في اتجاه واحد صوب متونها بقدر ما تولي وجهها في كل مرة شطر ذاتها.

أشار الناقد محمد بوعزة، في التفاتة ذكية، إلى أن الخطاب النقدي عند بنحدو ينكتب هو نفسه بهذا التفكير البين بيني؛ فقد كرس هذا الناقد المغربي، في رأيه، تجربته وخبرته في هذا الكتاب لاستكشاف جماليات البين بين في الرواية العربية، وفي خضم هذا الجهد الاستكشافي، كان ينقش شكلًا آخر لخطاب نقدي لم ينج هو نفسه من غواية البين بين، ويمارس فعل القراءة بتفكير بيني، على الحدود بين اللوغوس والميتوس، بين علمية المعرفة ونزوة الرغبة. وقد استطاع، عبر هدم الخط الفاصل بين هذه الثنائيات في النظرية الأدبية، أن يحرر الرؤية النقدية من تحجرها(٧).

فضلًا عن كون «البين البين» مفهومًا ناظمًا لفصول الكتاب، وخيطًا رابطًا بين أجزائه، انتقلت عدوى هذه اللعبة البين بينية لتطاول الكتابة الواصفة ذاتها، لدرجة نخال معها فصولَه وعناوينَه مترجحةً هي الأخرى بين صور متعاكسة على مرايا متقابلة. إن قصة جدار برلين الفاصل بين فضاءين متعارضين ومتنافذين، التي استهل بها المؤلف كتابه، هي من دون شك كناية بليغة عن أشد رموز الترجح قلقًا وتذبذبًا، وعن محاولات مضنية لحيازة هامش رفيع لا مالك له بالتنقل المكوكي عبره، والتردد والمراوحة بين ما دونه وما وراءه، غير أنها تبدو نصيًا انعكاسًا مرآويًا مزدوجًا لموضوع الكتاب الكلي في صورتين تقعيريتين جزئيتين تحتلان بالتتابع مقدمته وخاتمته. وفي الوقت الذي تجسد فيه الأولى حالة البين بين سينمائيًا في مطلعه، تعمد الثانية إلى تشخيصه مسرحيًا في مقطعه. وبين هذه وتلك تتوالى صوره الروائية الوسطية حيث تكون نصوص المتن «تلقاء انتحاءين أو شكلين أو جنسين متمايزين، يتعين عليها النوسان بينهما أو اختيار أحدهما أو التوفيق بينهما»(٨). وهي كناية على أن موضوع المؤلَّف الأساسي، الذي شغل فصوله العشرة، هو منطقة التوسط ذاتها، أي تلك الأحياز التي سقطت من حسبان النقاد والمنظّرين، والهوامش الرفيعة حيث تتداخل الأجناس والتقنيات وتزدوج اللغات والرؤى وتتنافذ الأزمنة وتتماس الفضاءات.

على غرار جهود الشعريين التي أغنت نظرية الأدب عبر التاريخ، يمكن اعتبار هذا المؤلف تأسيسًا لشعرية عربية جديدة قوامها تمرس نقدي بتجربة جيل كامل من الروائيين، وحنكة مترجم منصت إلى نبض النصوص عارف بأسرارها، وتبصر مصطلحي مرهف الإحساس رفيق باللغة، ونباهة قارئ غير مهادن. ولهذا جاء هذا التصور مبشرًا بقراءة جديدة تعيد الاعتبار إلى القارئ لا بوصفه متلقي نص المؤلف المنتهي، بل باعتباره مؤلف نص جديد. وبهذا الشكل أيضًا صار فعل القراءة عند بنحدو كتابة موازية تهب الإبداع حياة جديدة لا تنبثق من تأويل القارئ لآليات اشتغاله، بل وأساسًا من استمالة هذا الإبداع ومؤلفه معًا إلى متخيل قارئه وإلى أفقه التذوقي.

الهوامش

(١) رشيد بنحدو، **جمالية البين – بين في الرواية العربية** (فاس، المغرب: مؤسسة نادي الكتاب بالمغرب، ٢٠١١).
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٦.
(٣) نور الدين درموش، «**قراءة في «جمالية البين- بين في الرواية العربية» لرشيد بنحدو صدوع الكتابة الروائية،**» **الاتحاد الاشتراكي** (الملحق الثقافي)، ٢/ ١٢/ ٢٠١١.
(٤) جورج براك في حوار له مع جورج شاربونييه، انظر:
Fanny Mahy، «L'Entre-deux culturel dans Sweet Sweet China de Felicia Mihali et Stupeur et tremblements d'Amélie Nothomb» Les Cahiers du GRELCEF، no ١: L'Entre-deux dans les littératures d'expression française (Mai ٢٠١٠).
(٥) بنحدو، ص ١٥١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧١.
(٧) محمد بوعزة، «انتهاك النموذج كتاب «**جمالية البين- بين في الرواية العربية**» من النسق إلى الصيرور،» **العلم** (الملحق الثقافي)، ٧/ ٦/ ٢٠١٢.
(٨) بنحدو، ص ٣٥٤.

صدر حديثًا

رشيد يلوح

التداخل الثقافي العربي - الفارسي

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري

محاولة لدراسة الحدث التداخلي الذي ربط بين الثقافتين العربية والفارسية منذ القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، وهو حدث ثقافي عميق تؤكد جميع الدراسات السابقة التي تناولت أحد جوانبه أنه انصهار ثقافي تبادلي غير مسبوق تقريبًا في تاريخ الثقافة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى خصائصه ومواصفاته ونتائجه.
انطلاقًا من هذه الملاحظة اختار الكاتب مفهوم "التداخل الثقافي"، والذي يعني التفاعل والانتقال بالتشارك، وهو مفهوم موضوعي لا يحمل أي دلالات أيديولوجية أو سلبية تفيد الهيمنة أو الإقصاء في وصف ما حدث بين الثقافتين العربية والفارسية.
لقد لاحظ الكاتب أن معظم الدِّراسات المُتوفِّرة حتّى الآن في مجال الدراسات العربيّة – الفارسيّة، اكتفت بالعمل ضمن دائرة الأدب المقارن، في حين يرى أننا بحاجة إلى نظرية ثقافية شاملة تقدم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية.

رابح طبجون*

رحلة البحث عن الذات والمعنى في رواية «وادي الظلام»

تتناول هذه المقالة واحدة من روائع الدكتور عبد الملك مرتاض الروائية، وهي «وادي الظلام» التي يسعى من خلالها إلى تأكيد الهوية الوطنية في سعيها إلى إثبات ذاتها أيام التحولات الفارقة التي عرفتها الجزائر، حيث يتقاطع فيها الذاتي والموضوعي والواقعي بالتخييلي، بفاعلية فنية تعكس عمق التجربة وجمالية التعبير والاحتواء من خلال السرد الروائي المتقن. ومن خلال التمظهرات السردية والتناظرات القائمة بين مختلف الأحداث والوقائع، يتحقق التعالق بين الذوات المتخالفة أو المتصارعة في الزمان والمكان.

الرواية الجزائرية والأزمة

ما زال النقد الجزائري المعاصر مترددًا في تقييم رواية الأزمة الجزائرية بحكم تداخل عناصر عدة، منها التجربة القصيرة التي عاشتها الكتابة الروائية في بلادنا حتى الآن، وصفاء الرؤية وأسئلة الاجتماع والأيديولوجيا، فهي من ناحية «كتابة المحنة» ومن ناحية أخرى «الأدب الاستعجالي» الذي يعود بالقارئ إلى مآسي المرحلة التي ذاقت فيها الجزائر ويلات العنف المسلح، ويقترب فيها من الوعي بالواقع عبر استرجاع يوميات «الحرائق المشتعلة في البيت الجزائري والخناجر المسلطة على رقاب الأبرياء من النسوة والأطفال، ممّا يجعل كل ممارسة كتابية غير متجهة رأسًا إلى التنديد بها يحصل، مجرد لعبة لفظية لا تساوي قيمة حبرها»[1].

إنه أيضًا «شهادة (Témoignage) على ويلات الراهن والتنديد بالوحشية. وعلى هذا الأساس يجد المصطلح مبرراته الموضوعية، مستدعيًا التعامل مع النص وفق ما يقتضيه الجرح العميق الذي أحدثته الأزمة في نفوس أبنائها، بمساءلة الواقع والملابسات التي زجت بالبلاد في دوامة من

* أستاذ النقد والنظرية الأدبية، وعضو مشروع الذخيرة العربية في الجزائر.

الدماء والأشلاء تجعل البحث عن المقومات الفنية أمرًا غير مبرر»[٢].

إذا حاولنا أن نستجلي المميزات الفارقة لكتابة المحنة، وجدنا «أن هذه المحاولات تتجه نحو التركيز على المضمون. لكن هذا الميل ذاته تبرّره طبيعة الإنتاج الأدبي موضوع النقد؛ إذ مهما اجتهد الروائيون المعنيون في اصطناع تقنيات جمالية مستحدثة وسعيهم لخلق بنيات فنية جديدة، إلا أن المضمون هو الذي يكشف عن وجهه قبل أي مظهر من مظاهر الشكل»[٣]، كأن مقاربة الظاهرة «لا يمكن أن تتأتى إلا بالقبض على المعنى الذي يريد النص أن يقوله، ومنه الالتفات إلى الشخوص وموقفها ورؤيتها للأحداث والأشياء والوقائع، أو بنائها النفسي والآليات العقلية والروحية التي تطورها لمواجهة الموت المتربص، أو القراءة التي توليها النصوص للأزمة وجذورها والفاعلين الرئيسيين فيها، بما جعلها تأخذ أبعاد الأدب المقاوم»[٤].

إن النسيج الروائي في مرحلة الأزمة قد اجتهد لإيجاد معمارية فنية تتضمن التوازن بين الشكل والمضمون «واحتواء الأزمة والتعبير عن مخاوفها وهواجسها، وعلى العموم يشترك أغلبها في كشف ملامح وجه الأزمة الخفي، وإماطة اللثام عن كل دقائقها و تقاسيم وجهها» [٥].

الوقائع الروائية في وادي الظلام

تتوزّع رواية **وادي الظلام**[٦] عبر تسع محطات متنوعة، وهي من أهم الروايات الجزائرية التي تشكل صوتًا من أصوات الضمير الجزائري. وقد تناولت موضوع الأزمة الأمنية في تسعينيات القرن الماضي، أو العشرية السوداء، كما يحلو للكثيرين تسميتها. تعددت فيها مظاهر الأزمة السياسيّة المعلنة التي أدّت إلى مضاعفات عصفت بالشخصية الوطنية، الفردية والجماعية، وبرزت لها انعكاسات واضحة التفصيلات وبالغة الأثر في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الفكرية والأدبية. وهي تؤرخ للمرحلة الثالثة من تاريخ الجزائر المعاصر (الثورة التحريرية، الخيار الاشتراكي بعد الاستقلال، التعددية والاضطرابات السياسية). وبحسب فرجينيا وولف (V. Woolf) (١٨٨٢-١٩٤١): «فإن كل شيء يصلح أن يكون موضوعًا للرواية»[٧]؛ بمعنى أن الموضوع الروائي ذاتٌ متجدّدة لا موضوعات مألوفة ومطروحة، يطرقها الكتّاب فقط لأنها مألوفة عند القرّاء الذين يسرّهم قراءة ما أَلِفته أذواقهم.

إن أحداث الرواية تتوزع في معالجة الواقع الجزائري بكل جرأة وشفافية على جميع المستويات، وتعبّر عن تغيير واضح في الذهنية والأفكار أو على مستوى الأحداث المفزعة الدموية التي أرّقت الذاكرة الفردية والجماعية، وارتسمت في مخيلتها صور الدماء والأشلاء وجثث الأبرياء والضحايا[٨]، صورةَ الموتِ اليومي والدمار الذي طاول الوطن.

تنطلق أحداث الرواية من استرجاع ذكريات الحرب المهولة التي شنتها قبيلة بني فرناس على قبيلة الجلولية لأن الله حباها بالخيرات، وقد سمِّيت بهذا الاسم نسبة إلى الولي الصالح سيدي جلول، أو لجليل قدرها بين القبائل آنذاك في مكان جغرافي يسمّى وادي الظلام، حيث «كان أهلها يعيشون على تربية المواشي والنهوض بزراعة الخضر والفواكه وبعض الحبوب وخصوصًا القمح والشعير وكانت عيون وادي الظلام، توفر لهم الظروف الملائمة لسقي مزروعاتهم التي كانت تثمر لهم غلالًا كريمة تجعلهم يعيشون في رغد من العيش»[٩]. وقد رمز الكاتب بالجلولية إلى الجزائر



التي تملك الثروات الطبيعية، وبني فرناس لفرنسا القادمة من وراء البحار «التي احتلتها بقوة السيف أكثر من قرن من الدهر العابس»[١٠]، فمارست عليها كل أشكال التنكيل حتى كادت تسحقها سحقًا.

تسير أحداث الرواية في ظلال الصمود وأشكاله المتعددة في النضال ضد الاستعمار من خلال انسجام المقاومة الشعبية مع العمل الفدائي، وفك الحصار الذي فرضه هذا المعتدي وتخليص البلاد من آثامه وشروره بقوة الحديد والنار؛ كل هذه الأحداث تهمس في الذاكرة لكي تراجع الماضي وتستدعيه مقارنة بالحاضر الأليم، لينفتح النص الروائي على التحولات التي طاولت البنية الاجتماعية، وتشكلت في مصادرة الحريات وانتشار أحداث الاغتيالات المثيرة للجدل والتفجيرات العشوائية العمياء التي تجتث الموجودين وتدمرهم تدميرًا مع المباني والناس، وعمليات الخطف للنساء والمثقفين من طرف الجماعات المسلحة التي تمركزت في قمة جبل السباع و اتخذته حصنًا منيعًا لتنظيمها[١١]. و«الإرهاب ليس حدثاً بسيطاً في حياة المجتمع، وقد لا يقاس بالمدة التي يستغرقها ولا بعدد الجرائم التي يقترفها، بل بفظاعتها ودرجة وحشيتها»[١٢]. وصفت الرواية وقائع هذه الأحداث قائلة: «اختلط الحابل بالنابل، لم يعد أحد يفهم شيئًا. يغتال الأئمة كما يغتال السكارى، ويغتال الرعاء كما يغتال الوجهاء، لا فرق بين أولئك وأولئك»[١٣].

تخلص الرواية إلى أن ما آلت إليه الجزائر في زمن الأزمة ما هو إلا مواصلة للحرب الخفية التي يقودها مستدمر الأمس بغطاء دولي وبأيد محلية وبأفكار مستوردة مخالفة لتعاليم الدين الحنيف، بعيدًا عن الأخلاق والأعراف الإنسانية.

البحث عن الذات والمعنى في الرواية

إن متأمل بنية النص الروائي الشكلية وحمولة المتن الروائي يسترعي انتباهه أول وهلة تميّز هذا النص من غيره من الأعمال الروائية المعاصرة له؛ إذ انطلق الإحساس من الواقع اليومي المعيش، ليتجه صوب الداخل النفسي في حركة تداخل وتجاذب أنتجت ذاتًا محصنة لا تحس بالهزيمة والضياع، على الرغم من محاولة الذات الساردة استعادة الماضي للتخفيف من وطأة الحاضر المفجع. وكما يقول ميلان كونديرا (M. Kundera) (١٩٢٩ -): «إن العالم الحديث الذي هجرته الفلسفة، تظل الرواية مرصدًا أخيرًا لنا يمكنها من احتضان الحياة الإنسانية باعتبارها كلًّا»[١٤]. فالرواية تؤدي وظيفة البديل المعرفي الذي يعمّق الوعي بامتدادات العالم المختلفة، وهو ما يجعل وظيفة الرواية راهنًا قادرًا على التقاط قضايا الإنسان بكل امتداداته المتنوعة والمختلفة.

إذا كان قارئ الدكتور مرتاض لا يتوانى عن استخبار دلالات الحكاية عبر ترصد الأحداث وتعقّب الشخصيات، قصد الإلمام بمعالمها الكبرى، فإن السارد بوصفه فاعلًا مشاركًا في صنع الأحداث يتولى ربط مجريات الواقع وضبطها بما تفرضه من انصهار جزئي أو كلي في المكان أو الزمان من ناحية، وبما تفرزه من علاقات ومواقف إنسانية، سالبة أو موجبة، لا تخلو من إحالات دالة ورمزية، من ناحية ثانية.

فكيف يُلمّ الدكتور مرتاض بانفعالات أبطاله وأهوائها، وكيف يرصد تحولاتهم الوجدانية والوجودية انطلاقًا من علاقاتهم بالأنا من جهة، وباتصالهم أو تواصلهم مع الغير من من ناحية

أخرى؟ وبالتالي ما الموضوعات التي تهيمن على مشاعر هؤلاء الأبطال في آن واحد بدءًا من السارد ذاته؟ فعبر تقنية الاسترجاع يغوص في أعماق الشخصيات حيث تقل المقاطع الحوارية نسبة إلى المقاطع السردية الخالصة.

تقودنا رواية **وادي الظلام** كمادة سردية إلى فضاءات إنسانية صرف، عبر إعادة رسم الملامح البارزة في مسارات شخوصها.

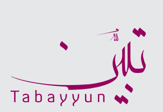
إن أول ما يلفت انتباهنا في هذه الرواية هو صورة المرأة في صخبها وهدوئها، في وداعتها وفي جنونها، عبر امتداداتها وتمظهراتها المختلفة، وفي علاقتها بباقي الشخصيات (الأنثوية منها والذكورية) التي احتلت حيِّزا كبيرًا في تشكيل بنية الحكاية المقترحة، وتوجيه مساراتها.

– المرأة الذاكرة (الأم زينب)، وهي الشخصية المحورية الأولى التي يتمحور عليها معمار الرواية، «موسوعة متنقلة من الثقافة الشعبية، وكان أهل الجلولية كلهم يكنّون لها من الاحترام والتقدير ما كان يجعلها تنافس، لو أرادت، شيخ القبيلة في زعامتها»[١٥]، وتحمل جروح الماضي ورواسبه في ذاكرة جماعية باعتبار ما مورس عليها من عسف وحيف وتهميش، حيث تؤدي الذاكرة «دورًا كبيرًا في ضمان الاستمرارية الثقافية التي تمكّن جماعة ما من الحفاظ على إرثها الثقافي والمعرفي المشترك، وصيانته من النسيان والتلاشي والدمار»[١٦]. وتمثل الأم زينب الشموخ والاعتداد بالروح الفردية والجماعية معاً، ولا سيما أن ذلك الاعتداد ينطلق من مجموعة من القيم التي هي بمنزلة الناموس العام الذي يحكم أبناء القبيلة في ما بينهم. ويتم ذلك باسترجاع الماضي البعيد والماضي القريب من خلال تقنيات الارتداد والتذكر والتداعي في مشاهد بانورامية، «فالحكاية تقدّم من منظور راوٍ كلّي المعرفة وكلّي الحضور، ويتوخى الروائي هذه الطريقة في القص لتغطية فترات زمنية طويلة وأحداث كثيرة»[١٧].

– المرأة الغربية المستبدة (جاكلين)، «سيدة المحروسة الأولى، الزوج الصغرى للشيخ المعظم»[١٨]، تزوجها الشيخ وهو في التسعين وترتيبها الرابعة، وهي في الثامنة عشرة من عمرها «والتي بدأ أمرها يستفحل، حتى أن سكان المحروسة أصبحوا يشيعون أن الشيخ المعظم لم يعد يفعل شيئًا إلا بأمرها، فهي الآمرة الناهية، وكل من في المحروسة أصبح يعرف تلك الصبية الحسناء الشقراء التي تظهر في الأزقة والساحات سافرة»[١٩].

– المرأة اليهودية (أنيتا)، ابنة رجل الأعمال اليهودي (بكور) الذي كان جاسوس الفرناسيين قبل الغزو. تَعِدُ والدها أن يكون قائد جيش بني فرناس، أو «العلوج المحتلين»، لعبة في يدها، فيحصل والدها من خلال ذلك على الامتيازات المادية الخيالية قائلة: «ستريك من ذلك ابنتك العجب العجاب ،سآسِرُه لك تقوده في المحروسة كالبهيمة»[٢٠].

– المرأة المتعلمة المقاومة (عائشة)، رمز الثقافة والمقاومة، تعكس طموح السارد في إزاء حركة الواقع وتطلعه إلى نموذج جديد للمرأة الجزائرية يمزج فيه الصفات الأصلية والوافدة بما يتلاءم ومثاليات المجتمع، حيث يصفها قائلًا: «كأنها عالَم كبير يمثُل في رأس صغير ابتسامتها الواثقة. خطواتها الثابتة. جمالها الفتان... ترتجل الكلام والأفكار والمواقف بشكل عجيب»[٢١]، والجميع يعتقد أن هذه البنت سيكون لها شأن كبير، تتعرض للاختطاف من طرف الجماعة الإرهابية ولكنها بمعجزة إلهية تمكنت من الفرار، و«عندما تمتلئ بالواقع الخارجي الذات تحسّ بوطأة الألم، وهذا الإحساس هو بداية الأزمة، وتتفاعل



هذه الذات مع هذا الواقع بما فيه من ألم وحسرة وغبن وكل ما في الكلمة من معنى، فتتفجّر الذات من داخلها، حيث يخرج الخرافي من الواقعي والروحي من الزمني والمطلق من النسبي والدائم من الزائل والحق من الباطل، ومن رحم هذه الذات تولد ذات جديدة تقف مشدودة بين الحياة واللاحياة»(٢٢).

– المرأة الضحية (رحمة) المستسلمة لقدرها، طباخة القاعدة الإرهابية في النهار والجارية في الليل، وقد سنحت لها فرصة للهروب من الجحيم التي تعيشه ولكنها عدلت عن ذلك خوفًا من الفضيحة لأنها حامل منهم جميعًا ، وهي صورة صادمة لأن هذه المرأة وجدت نفسها مرغمة على حياة الذل والهوان.

إضافة إلى بعض الشخصيات الذكورية التي تفاعلت مع الأحداث فحركتها وكان لها تأثيرها في بناء النسيج السردي وإحكامه.

– صورة المثقف الفيلسوف (أحمد) أو التنويري المرتد الذي صدمته تحولات الحياة وجرفه تيار المادة، وتحولت القيم عنده إلى متاع لا فائدة منه. وعلى الرغم من آلاف الكتب التي التهمها عبر حياة التعليم الطويلة، لم يستطع من خلالها إلا أن يكون مستسلمًا للمادية الجارفة التي اعترته، وأخذ يعمل ضد مبادئه وأخلاقه. يقول في أحد مقاطع الرواية: «الآن فقط أفقت من غيبوبتي، أريد أن أتخلص من أوهامي وغفلتي، أن أحترق أنا لأضيء غيري ... أي غبن هذا، إنما العاجز وحده هو من يفعل ذلك... ولكن لكل شيء حدودًا، وقد بلغ السيل الزبى، وقد بلغ الحزام الطُّبْيَيْن... سأصبح وحشًا ضاريًا، وسأتجرد، إن شاء الله تَعالى، من كل قيم، إلا قيم التجار»(٢٣). وهو مثال لبعض المثقفين الذين يتميزون بقناعات مهتزَّة لا يسندها اليقين.

– صورة الشاب (سعدون) ابن شيخ قبيلة الحمودية، الرافض قيم الإرهاب ونذالته. يتألم من انتشار الكراهية وفقدان الثقة، ويؤمن بالمستقبل، ويتحسر على إحلال البغضاء والحقد محل التسامح والمحبة، ويرفض «دولة الليل» ويريد أن تكون «دولة النهار» أكثر عدالة وتسامحًا.

– صورة الانتهازي (سلطان) الذي يعكس صورة أثرياء الأوضاع المتردية والحروب، «يشتت الأموال إن شاء دون أن ينقص منها شيء لكثرتها وتزايدها كل يوم... أمواله تتزايد بالتعامل الغامض»(٢٤)، وبالصفقات المشبوهة في زمن الردة والنكوص.

– صورة الإرهابي النتن (أبو الهيثم) وأتباعه من الجهلة الذين أوقعوا الدين في مستنقع التدنيس، وقد ورد في فيوضاته العرفانية وهو يشرح لأتباعه كيف أن الإرهابي المقتول «هو يُرزق الآن في الجنة، لقد تعشى مع النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وتزوج مائة من الحور العين»(٢٥). وإمعانًا في تصوير جفاف قريحة هذا الأمير الإرهابي الذي أراد أن يتغزل بالبنت المخطوفة عائشة، فقد جاء على لسانه: «اسمحي لي إذن أن أقدم لك كلمات أعبّر فيها عن إعجابي العظيم بجمالك ...أنت والله، أجمل من البدر ليلة التمام، صدرك قاعدة فيها صاروخان منصوبان يدمران الجبل الطويل»(٢٦).

– صورة الحكام الأميين المتسلطين على مقدّرات الأمّة وخيراتها والمتمثلين في «المشيخة العليا للمحروسة»، «وممّا قرروه في وثيقتهم المحفوظة بخزائن المشيخة العليا أن من شروط الشيخ المعيّن في المشيخة أن لا يكون إلا أميًا خالص الأمية، والذي يطمح إلى المشيخة عليه أن يثبت للناس جميعًا أنه أكثر أمية منهم»(٢٧). يقومون

بتكريس التشتت والاختلاف بدل التآلف والائتلاف، في إشارة تكاد تكون قرينة الواقع التاريخي للمرحلة التي حكمها بعض الأميين وأشباه المتعلمين.

إن ما يقدمه السارد عن هذه الشخصيات هو اكتساح لخصوصيتها وفضح لمكنوناتها ممّا يرفع درجة الإيغال في ذواتها، وهذا أقرب ما يكون إلى أعمال الروائي الإنكليزي كولن ولسن (C. Wilson) (١٩٣١- ٢٠١٣) الذي برع في مثل هذا النمط من الروايات، من خلال التغلغل الفاضح الممتع لما يحدث في العوالم الذاتية عند الشخصيات وكأنه إلحاح على تعرية ذاتها واستباحة أخص خصوصياتها.

وهو حين يقدم شخصيات الرواية عبر تقنيات الحكي وتداعياته وجماليات الوصف وتلويناته وطرائق الحوار وتنويعاته يطرح إمكانية التعرف إلى وجهات نظر مختلفة، ويمنح بعض المواقف تفسيرًا تأمليًا عميقًا يبحث المفهوم ويقلبه على وجوهه المختلفة. هي إحالات وإشارات تُظهر تعددية الرأي بقدر ما تثيره من صور وأخيلة تغوص في عمق الذات وما يحررها من هواجس وانفعالات في اتجاه البوح حينًا وفي صوب الكتمان حينًا آخر.

هكذا نلفي الدكتور عبد الملك مرتاض بين هذه الدلالة أو تلك يواصل عملية تشريحية لكينونة أبطاله وفق ما توافر له من تقنيات سردية عالية تلمّح أكثر ممّا تصرّح، بحثًا عن توازن ما يضمن إيقاعًا منسجمًا للأبطال كذوات إنسانية واعية وعيًا ملتئمًا مع واقعها.

إن العودة إلى وقائع الرواية وأحداثها في أبعادها الفكرية والوجدانية لتقدم صورة عن بعض مشكلات الإنسان مع الذات والعالم؛ مشكلات ذات أفق رحب يسمح بالنظر والانتقاد، وهو ما سعى الدكتور عبد الملك مرتاض من خلال أبطاله إلى تمريره عبر رموز موحية، وقد تموضعت كإشكال نصي ومعنى روائي تمظهرت دلالته بين اللغز والإحالة.

عتبة العنوان وظلال من الذات

لم ينتق مرتاض عنوان الرواية بطريقة عبثية أو اعتباطية؛ «إذ إن العنوان هو المحور الذي يحدد هوية النص، وتدور حوله الدلالات وتتعالق به، ويظل يشير إلى مقاصد أراد المبدع أن يوجه أنظار المتلقين إليها»[٢٨]، انطلاقًا من كونه نسقًا دالًّا يتحقق في شكل عناصر إشارية دالة. كما أن اللون الخارجي لغلاف الرواية يؤدي دورًا مهمًّا في فهم ما هو محتوى داخلها من أفكار وآراء ومضامين. لا يمكن لأي قارئ مهما يكن أن يتجاهل الشكل الخارجي؛ فهو أول ما تتلقاه العين بعد العنوان أو قبله في كثير من الأحيان، فللصور والرموز، وحتى الألوان المنسجمة وغير المنسجمة، دور مهم في العملية التواصلية والإبداعية التي يرومها أي كتاب مهما يكن نوعه وجنس متنه.

تنتمي الرسوم الموجودة على غلاف الرواية إلى المدرسة الواقعية، مع ظلال الانطباعية التي تركز على المظاهر الطبيعية بألوان مشبعة بالسواد تلف القرية ذات الأكواخ المتناثرة هنا وهناك، والتي تقبع في تلة مائلة تفصل بينها وبين «وادي الظلام» سلسلة جبلية يغلب عليها السواد، غير أن هناك خيطًا من البياض يبزغ في الأفق البعيد.

إن دلالة الألوان وتأويلها يخضعان لظروف المتلقّي وآلياته الاستراتيجية في التأويل وصناعة المعنى، وعلى هذا الأساس يعطي ارتباط الأسود بالأخضر الداكن انطباعًا نفسيًا بالانقباض، في أجواء تكثر فيها المخاطر والمصائب وتقل فيها

الثقة والأمان، وقد انعكس مدلول ذلك على الوقائع الروائية.

أما تشكيل العنوان من ثنائية الوادي والظلام، فهو الجمع بين متناقضين، لأن من المتعارف عليه أن الوادي هو رمز الخير بينما الظلام هو رمز الشر. والوادي في الأصل اللغوي هو «كلُّ منفرَج بين الجبال والتِّلال والآكام سُمِّي بذلك لسيلانه، يكون مسلكًا للسّيل ومنفذًا»[٢٩]، وهو مجلبة للخيرات والنماء، وفي القرآن الكريم أمر الله تعالى موسى أن ينزع نعليه لأنه بالوادي المقدس ﴿**إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى**﴾[٣٠].

وفي الشعر العربي نجد الوادي رمزًا للحب والتلاقي. قال أحمد شوقي[٣١]:

يا جارةَ الوادي ، طَربْتُ وعادني
ما يشبهُ الأحلامَ مِن ذكـــراك
مَثَّلْتُ في الذكرى هواك وفي الكرى
والذكرياتُ صَدَى السِّنينَ الحـاكي

أما الظلام، فهو رمز للشر و«الظُّلْمَةُ، سَوادُ اللَّيْل»[٣٢]، ومنها عصور الظَّلام، وهي في أوروبا الفترة المبكِّرة من العصور الوسطى، من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الحادي عشر الميلادي، حيث فشا الجهل والمرض والخرافات والأوهام.

من خلال هذه الثنائية: الوادي= الجزائر والظلام= الإرهاب، كانت الرواية تهمس بمجموعة أخرى من الثنائيات، كالإرادة والقدر، والنجاح والإخفاق، والأمن والخوف. يلتقط منها مرتاض خيط المأساة الوطنية التي تتأرجح بين الخيرين والأشرار، وتأتي النهاية لتكون انتصارًا جديدًا مساويًا للانتصار على بني فرناس.

خاتمة

الدكتور عبد الملك مرتاض صاحب الأعمال الخالدة التي تغري بالقراءة والبحث والتي يقف من خلالها على منصة الحضور الأدبي الحقيقي، وهو من جيل الرواد المؤسسين لفن الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة العربية، ومن يقرأ منجزه الروائي يجده مهووسًا بالتاريخ والتأريخ للجزائر الحديثة.

– أبرزت الرواية صورة المثقف الواعي المتصالح مع ماضيه، المستوعب لحاضره، المؤمن بمستقبله، المثقف الذي يضيء النفق حتى يتبيّن الناس الطريق فيخرجوا سالمين معافين من ذاك الدهليز المظلم الذي دخلوه بجهل، أو دفعتهم إليه التغيرات العالمية المعاصرة.

– في الرواية إلحاح على كشف الذات الإنسانية وتعريتها؛ إنها مساءلة واختراق المسكوت عنه، وهنا تكمن قيمة هذه التجربة الروائية الجديدة التي خاضها الدكتور عبد الملك مرتاض بعيدًا عن السمت الذي اختطه قبلًا في **نار ونور** (١٩٧٥)، **ودماء وجموع** (١٩٧٩)، و**الخنازير** (١٩٨٥)، **وصوت الكهف** (١٩٨٦)، وحتى في **هشيم الزمن** (١٩٨٨).

– تناول مرتاض في روايته التاريخ في صيغتيه الحاضرة والماضية بذكاء وفهم كبيرين، وبلغته الجزلة المكثّفة التي تعطيه فرصة للحلم أو للخيال.

– يحرص مرتاض على صون الذاكرة الجماعية من النسيان، هذه الذاكرة التي تستوعب القيم الثقافية للأمة، ويحرص على تحصينها وبلورة موقفها من الحياة والوجود، ذلك أن خصوصية الشعوب تكمن في قدرتها على تشييد هويتها وتجسيد قوتها عن طريق الإبداع.

– الدكتور مرتاض هو ابن الجزائر المثقل بالهم الجزائري، وقد لامس بصدق الوجع الجزائري

الذي ما زالت آثاره في الذاتية الفردية والجماعية، ولذا تبدو رواياته تاريخًا داخل التاريخ، فيه ثراء التفصيلات التي تبدو غائبة عن الذين لم يعيشوا في معترك تلك الأيام.

- رواية **وادي الظلام** قراءة لمرحلة تاريخية من حياة الجزائر، ومحاولة صنع وعي لهذه المرحلة وحيثياتها.

ا الهوامش

(١) عبد الله شطاح، «الرواية الجزائرية التسعينية: كتابة المحنة أم محنة الكتابة،» **تبيُن** (الدوحة)، السنة ١، العدد ٢ (خريف ٢٠١٢)، ص ٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٣) مخلوف عامر، **الرواية والتحولات في الجزائر: دراسات نقدية في مضمون الرواية المكتوبة** (دمشق: إتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠)، ص ٧.
(٤) شطاح، ص ٦٩.
(٥) عبد اللطيف حني، «الرواية الجزائرية بين الأزمة وفاعلية الكتابة،» (مدونة محمد الأمين شيخة (المدونة الأكاديمية للأدب والنقد))، على الموقع الإلكتروني: <http://dr-cheikha.blogspot.com>.
(٦) عبد الملك مرتاض، **وادي الظلام: رواية** (الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥).
(٧) محمد شاهين، **آفاق الرواية، البنية والمؤثرات: دراسة** (دمشق: إتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ١١٤.
(٨) حني، «الرواية الجزائرية».
(٩) مرتاض، ص ٢١ .
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.
(١١) الخامسة علاوي، «قراءة في رواية وادي الظلام لعبد الملك مرتاض،» **مجلة الناص والنص** (جامعة جيجل)، العدد٧ (آذار/ مارس ٢٠٠٧)، ص ٢٥٦.
(١٢) عامر، ص ٩١.
(١٣) مرتاض، ص ١١٣.
(١٤) ميلان كونديرا، **الستارة: دراسة من سبعة أجزاء**، ترجمة معن عاقل (دمشق: دار ورد، ٢٠٠٦)، ص ٧٢.
(١٥) مرتاض، ص ٧.
(١٦) محمد القاضي، **معجم السرديات** (تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٠.
(١٧) محمد الداهي، **صورة الأنا والآخر في السرد** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٣)، ص ٢٠٣.
(١٨) مرتاض، ص ١٧.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٢٢) شاهين، ص ١١٤.
(٢٣) مرتاض، ص ١٣٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(٢٦) مرتاض، ص ٢٢٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢٨) سامح الرواشدة، **منازل الحكاية: دراسات في الرواية العربية** (عمان، الأردن: دار الشروق للنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٣٤.
(٢٩) جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط ٤ (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ٢٠٠٤)، مادة وادي.
(٣٠) **القرآن الكريم**، «سورة طه،» الآية ١٢.
(٣١) هي قصيدة نظمها أمير الشعراء أحمد شوقي، ولحنها وغناها محمد عبد الوهاب سنة ١٩٢٨، ثم غنتها المطربة فيروز لاحقًا.
(٣٢) **المعجم الوسيط**، مادة الليل.

زياد منى*

كُتُب.. كُتُب.. كُتُب..

الكتاب	: إعادة استكشاف العثمانيين
العنوان الأصلي	: *Rediscovering the Ottomans*
الكاتب	: إيلبير أورتايلي
ترجمة	: بسام شيحا
مكان النشر	: بيروت
تاريخ النشر	: ٢٠١٢
الناشر	: الدار العربية للعلوم – ناشرون
عدد الصفحات	: ٢١٦

هذا من المؤلفات الممتعة، إذا كان القارئ من المهتمين بالتاريخ والأنثروبولوجيا. ممتع ومهم في آن لأسباب عديدة، منها أن الكاتب تمكّن في مقدمته من عرض تاريخ طويل ومتداخل، وبالتالي على جانب كبير من التعقيد، بأسلوب سهل وجميل. وهو، كما علينا القول هنا، ليس بأقل من مدير متحف طوب قابي في اسطنبول، أي مقر السلاطين العثمانيين حتى الثورة الكمالية.

عرض الكاتب تاريخ الدولة العثمانية، بعيدًا عن منهجية الالتزام بالتقويمات أو لنقُل بالسرد الزمني. ففي فصول كتابه الواحد والعشرين نرى أنه تناول مختلف الموضوعات من منظورات مختلفة، لكن من دون التخلي عن مبدأ التسلسل الزمني.

بدأ الكاتب مؤلَّفه بعرض مدينة اسطنبول وما تمر به من متغيرات تكاد تقضي على ما تبقى من تاريخها العريق، بعد أن كانت مدينة العالم لمدة ألف سنة خلت.

من المواد أو الموضوعات التي تعامل معها، بأسلوبه الراقي والجذاب: سنان المعماري، والعائلة العثمانية، والسلطان محمد الفاتح، والمطبخ

* أكاديمي فلسطيني في علم الآثار، باحث في التاريخ القديم.

العثماني، والقصور العثمانية، وأحياء العلماء في المدينة، والباشاوات العثمانيون، والآثار العتيقة، وغير ذلك.

عبر كل فصل نفهم ميزات المرحلة ذات العلاقة؛ فعلى سبيل المثال، من خلال الفصل المتعلق بسنان المعماري نعرف تطور أسلوب البناء في الدولة العثمانية وميزاته، خصوصًا أن هذا المعماري الكبير كان في حالة ترحال دائمة في مختلف أرجاء السلطنة. في الوقت نفسه، نعلم مدى اتساع ذلك العالَم العثماني الممتد من جورجيا شرقًا إلى المجر غربًا ومن سهول أوكرانيا شمالًا إلى الحبشة جنوبًا. هنا يدرك المرء مدى ثراء تلك الدولة بشريًا وإثنيًا وثقافيًا.

لم يُخضع المؤلف كتاباته وتحليلاته للهوى؛ فنحن نرى استعانته بكتابات مستشرقين زاروا الدولة العثمانية في مختلف مراحل تطورها، وكتبوا مشاهداتهم فيها. فعلى سبيل المثال، وفي مجال تصويب النظرة المغلوط فيها إلى وضع المرأة التركية العثمانية (أسيرة الحريم وفق الأحكام الشعبوية)، نقرأ كتابات رحالة ألمان عن وجودها في الأسواق وحرية تنقّلها في المدن.

كما نعلم من خلال استعراض وضع العائلة التركية العثمانية حال الأحياء السكنية التي اكتسبت منزلة قانونية، وهو ما دفع العائلات الكبيرة العدد إلى السكن في حي يحوي منازل عديدة. لكننا نقرأ أيضًا تغيّر وضع العائلة في مختلف مراحل الإصلاحات الحكومية، أي ما عُرف بالتنظيمات.

من الفصول الممتعة الأخرى، ومن دون الانتقاص من قيمة سائر فصول الكتاب، الفصل الذي يسرد فتح القسطنطينية (اسطنبول) على يد القوات العثمانية بقيادة محمد الفاتح، وعددها وعديدها والإنجازات التي تمت فيها بُعيد سقوطها، حيث كانت مدينة مدمرة فعلًا بعدما حوصرت مدة تقارب الشهرين.

أما المطبخ التركي العثماني، فقد خصه الكاتب بفصل عدَّد فيه ما رآه من مزايا على المطابخ المجاورة والناتج من ثراء الدولة العثمانية بالشعوب والقوميات المختلفة ذوات العادات الخاصة بها.

في فصل آخر يركّز الكاتب على أحياء العلماء في مدينة اسطنبول، ومنها حي السليمانية وحي وفا وحي فزنجلر وحي زينب وحي فاتح، وغيرها. هذه الأحياء، كما نعلم من الكتاب، كان يقطنها علماء الدولة العثمانية لأن السلطان محمد الفاتح أسس في جوار مسجد الفاتح ما يُعرف بالمؤسسة التعليمية العليا المسمّاة «صحني ثمان»، أي القاعات الثماني.

يختم الكاتب مؤلَّفه بفصل «الإمبراطورية الرومانية الأخيرة»، ويعني بها السلطنة العثمانية. وهو يركز على هذه التسمية من منظور أن العثمانيين سيطروا على ما كان أراضي الإمبراطورية الرومانية، وختموا ذلك بالسيطرة على عاصمتها اسطنبول.

ينهي الكتاب مؤلفه بالتشديد على رأيه بأن التاريخ العثماني هو تاريخ الأتراك، أي تاريخ الدولة التركية، بقدر ما هو التاريخ المشترك لما يزيد على عشر أمم مجاورة. لذلك، لا يمكن تلك الشعوب فهم تاريخها من دون فهم اللغة العثمانية واللغة التركية، لكن في المقابل يستطيع الأتراك فهمه لأنهم يتقنون اللغة ويمكنهم بالتالي قراءته. بهذه الملاحظة الختامية يدعو الكاتب دعوة واضحة كي تستعيد اللغة التركية/ العثمانية مكانتها التي تبوّأتها في الماضي غير البعيد.

خالد وليد محمود*

الكتاب : التداخل الثقافي العربي – الفارسي:
من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري

الكاتب : رشيد يلوح

مكان النشر : بيروت

تاريخ النشر : ٢٠١٤

الناشر : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

عدد الصفحات : ٢٧٠

يأتي صدور كتاب **التداخل الثقافي العربي – الفارسي** في ظرفية تاريخية تتسم بالتوتر العنيف بين العرب وإيران، ولا سيما بعد حوادث سورية، حيث أخرج الطرفان أسوأ ما في ثقافتيهما من طائفية وأحقاد تاريخية. بينما حاول مؤلف الكتاب، الباحث في الدراسات الإيرانية الدكتور رشيد يلوح، دراسة الحدث التداخلي الذي ربط بين الثقافتين العربية والفارسية منذ القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، فإنه يعتقد أن ذلك التداخل يشكّل حدثًا ثقافيًا تبادليًا غير مسبوق تقريبًا في تاريخ الثقافة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى خصائصه ومواصفاته ونتائجه.

منهج الكتاب وأسئلته

انطلاقًا من هذه الملاحظة جاء اختيار الباحث يلوح لمفهوم التداخل الثقافي، الذي يعني التفاعل والانتقال بالتشارك، وهو مفهوم موضوعي لا يحمل – بحسب الباحث- أي دلالات أيديولوجية أو سلبية تفيد الهيمنة أو الإقصاء في وصف ما حدث بين الثقافتين العربية والفارسية.

لاحظ المؤلف أن معظم الدراسات المتوافرة حتى الآن في مجال الدراسات العربية – الفارسية اكتفت بالعمل ضمن دائرة الأدب المقارن، ولذلك فهي بحاجة إلى نظرية ثقافية شاملة تقدم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية. في هذا السياق، يروم الكتاب المساهمة في تأسيس مقدِّمة نظرية جامعة بين الثقافتين العربية والفارسية تُمكّن الباحثين والمثقفين العرب والفرس من تجديد النظر في المشتركات القائمة بينهما.

فرض هذا الهدف على الباحث النظر في كمٍّ كبير من نصوص التراث العربي – الفارسي المتقاطع على صُعُد الزمن والجغرافيا والمضمون، ثمّ البحث

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

بين ثناياه عن العناصر التداخلية الكامنة، ثمّ استخلاص نتائج تحاول تفسير حقيقة التداخل الثقافي العربي – الفارسي. وقد تطلّب هذا المسلك الاستعانة بمناهج تاريخ الفكر والنقد الثقافي والأنثروبولوجيا الثقافية، ومناهج الاستقراء والتحليل والمقارنة، من دون الاعتماد كليًّا على واحد منها، وخاصة أن طبيعة موضوع الدراسة تحتاج إلى بذل جهد مضاعف في رصد النماذج الثقافية، من دون التّورط في تتبُّع تشعّباتها.

من الملحوظ أن المجال الزمني الذي اختار الكتاب الاشتغال داخله شاسع للغاية، والسبب في ذلك – بحسب الباحث – هو الرغبة في رصد المآلات الحضارية الكبرى لمسار التداخل الثقافي بين العرب والفرس؛ ذلك أن تتبّع مسافة عشرة قرون كفيل بإعطاء أجوبة مقْنعة عن هذا التداخل الذي كان وراء ولادة حضارة إنسانية، هي الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها دور أساسي في التحوُّلات التي عرفتها البشرية في الغرب.

وقد تناول الكتاب مجموعة من الإشكاليات الجزئية والرئيسية وردت ضمن ثلاثة فصول رئيسية: في الفصل **الأول** تم بسط مدخل نظري تاريخي عبر مبحثين رئيسيين، عرض الباحث في المبحث الأول لعلاقة الثقافة بالتاريخ، والحاجة الإنسانية إليها، ثم تناول مفهوم التداخل الثقافي في بُعده الحضاري، وكيف قاربته جهود الأنثروبولوجيا الثقافية.

وفي المبحث الثاني وقفت الدراسة على الإطار التاريخي العام الذي حكم العلاقات العربية – الفارسية قبل الإسلام وفي فجر الدعوة النبوية، وحاولت رصد لحظة التحوّل في العلاقة الجديدة التي بدأت تنسج خيوطها بين الضفتين العربية والفارسية.

واشتمل الفصل **الثاني** بدوره على مبحثين محوريين، المبحث الأول كان بسطًا مفصّلًا لمقدمة نظرية في فهم آليات التداخل العربي– الفارسي، وهي التي اصطلحنا عليها بـ«النواظم الثلاثة». ثمّ المبحث الثاني الذي خُصص لعرض أهمّ قضايا وأسئلة النقاش الثقافي العربي – الفارسي، من خلال ثلاثة أسماء هي محمد عابد الجابري وعبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهري.

أما الفصل **الثالث** والأخير من الكتاب، فقد اهتم بالجانب التطبيقي، وذلك عبر مبحثين، الأول كان في عرض وتحليل بعض النماذج الثقافية التداخلية التي تنتمي إلى المرحلة الممتدة بين القرنين الأول والخامس الهجريين، بينما تناول المبحث الثاني المرحلة الثانية الممتدة بين القرنين السادس والعاشر الهجريين، وهو يشتمل على محور اهتم برصد التحول الحضاري الذي عرفه التداخل الثقافي العربي الإسلامي وتأثره في الثقافة الأوروبية الناهضة حينئذ.

نتائج الكتاب

خلص الباحث في نهاية كتابه إلى مجموعة من النتائج نذكر منها:

– العلاقات العربية – الفارسية قبل الإسلام لم تكن دائمًا علاقة بين طرفين متكافئين؛ فقد كان العرب لقرون قبل ظهور الدّين الجديد في وضعية التابع للإمبراطورية الفارسية، وهو ما رسّخ في أذهان الفرس تلك النظرة الدّونية إلى العرب، ورغم ذلك كان بعض ملوك فارس يُقدّرون ملكة الشّعر عند العرب، ويعتبرونها عامل تميُّز في حياتهم الصحراوية، وبناءً عليه استنتج الباحث أن العلاقات الثقافية العربية – الفارسية قبل الإسلام لم تحقّق كفايتها التّبادلية؛ إذ لم تنضج تلك العلاقات ولم تكن مؤهّلة لبلورة تداخل ثقافي عميق، لكنّه أقرّ بوجود مؤثّرات تفاعلية شكّلت الأرضية الخصبة لاكتمال الشروط التاريخية في ما بعد لانطلاق صيرورة التداخل الثقافي العربي – الفارسي.

– يمثّل الإسلام المُحفّز الأكثر تأثيرًا في التداخل العربي – الفارسي، وهو الذي ميّز بوضوح بين ما

قبله وما بعده في مسار العلاقات الثقافيّة العربية – الفارسية، بحيث يستطيع الجميع أن يلاحظ حضور عامل مركزيّ جديد في حركة التداخل الثقافي العربي – الفارسي، نَقَل المجتمعَين العربي والفارسي نقلة نوعية إلى مسرح التفاعل العالمي.

– إن نزول أول آية قرآنية تأمر النبي (ﷺ) بالقراءة أعطى الهوية الثقافية الإسلامية المتشكّلة سمة الوعي المبدع والمتطلّع إلى الآفاق، وهو ما أسّس العلاقة بين الدّين الجديد والثقافة منذ الوهلة الأولى على محور الإنسان، كما لم يترك الإسلام العلاقة بين الدّين والثقافة ساكنة أو محكومة بتلقّي الثانية من الأول، بل ميّزها بعنصر الإبداع. وقد مثّلت فترة الرسالة النبوية مرحلة نضج المنهاج النبوي في معالجة الحياة الإنسانية. هذا الفهم الجديد للجهد الثقافي الإنساني أعطى العرب قابلية للانفتاح على الشعوب الأخرى وتقبّل عناصرها الثقافية تفاعلًا وتبادلًا.

– استشعر الباحث، بعد قراءاته المتفحصة في نصوص من التراثين العربي والفارسي، وجود روح واحدة تسري فيهما، كما لاحظ أن عموم مسار التداخل الثقافي العربي – الفارسي بعد الإسلام كان محكومًا بثلاثة نواظم رئيسية عمّقت تأثيره في كلا الفضاءين، وهي، على التّوالي: الناظم الدّيني والناظم الجغرافي والناظم الزمني.

كان للناظم الديني دور بالغ الأهمية في تهيئة المناخ العام لقيام تداخل ثقافي بين العرب والفرس، إذ اقتنع الفرس بكون رسالة الإسلام هي تحريرهم من أغلال الأكاسرة. وكان هذا الناظم منطلقًا لعملية التداخل عندما رتّب نظرة الطرفين العربي والفارسي إلى الوجود، وإلى بعضهما، وشكّل صمام الأمان للصيرورة العربية – الفارسية التداخلية، وخاصة في القرون اللاحقة عندما تعرّضت العلاقات بين الضفتين لهزّات عنيفة.

يقصد الكاتب بالناظم الجغرافي تلك المدن والأماكن التي احتضنت التفاعلات التداخلية طوال عشرة قرون كاملة. وقد برزت أهمية هذا الناظم منذ المرحلة السابقة لظهور الإسلام، بينما نضجت أدوار المحاور الجغرافية التداخلية بعد الإسلام، حين تعدّدت ملتقيات العرب والفرس، فساهمت الجغرافيا بقوة في التّحولات الثقافية التي بلورها كلا الفاعلين: العرب والفرس.

وأشار الباحث إلى التحوّل الذي أحدثه الإسلام في فلسفة المكان؛ إذ أصبح لهذا الأخير سلطة روحية عندما مزجه بالغيب، وتُشكِّل مشاعر الحجِّ في هذا السياق مثالًا بارزًا؛ لذلك لم تكن الجغرافيا بأيّ حال من الأحوال عاملًا محايدًا في تاريخ التداخل الثقافي العربي – الفارسي.

أمّا الناظم الزمني، فيمتح أهميته من كونه الوعاء التاريخي للصيرورة التداخلية، إذ لاحظ الباحث أن الإسلام أعطى حياة العرب معاني زمنية جديدة، نقلتهم من حالة العبث إلى القصديّة عندما ربط بين العمل والوقت، وارتبط كلا الطرفين (العمل– الوقت) بالمسؤولية. إن هذا الفهم الجديد للزمن ساعد العرب على إنتاج ثقافتهم من داخل الزمن.

وأثبت الباحث في الشق التطبيقي من دراسته أن أنشطة عملية التداخل الثقافي العربي – الفارسي كانت محكومة بقوّة النواظم الثلاثة: الدّيني والجغرافي والزّمني، فهي تنمو في الغالب تحت تأثير النواظم الثلاثة معًا، أو تحت تأثير ناظمَين على الأقل. وكمثال على ذلك، ذكر الكاتب الدور الحاسم والمبدع لأبناء بلاد فارس في خدمة الثقافة العربية الإسلامية وعلومها، وهي الخدمة التي أعطت التداخل بين الطرفين بُعد الوعي بالذات والعالم. وقد كان الحافز الناظم لهذا الموقف الفارسي هو الناظم الدّيني، ذلك أنهم رأوا في تأسيس علوم اللغة العربية عملًا دينيًّا يخدمون به لغة القرآن، في حين تأخّر اهتمام النخب الفارسية بلغتهم أربعة قرون، كانت وعاءً زمنيًّا كافيًا احتضن تفاعلات ثقافية معقّدة أنتجت في النهاية لغة فارسية جديدة، سمّاها الباحث «اللغة الفارسية التداخلية». ونلاحظ هنا بجلاء أهمية

الناظم الزّمني في تفعيل جانب مهم من التداخل الثقافي بين العرب والفرس.

- استعرض الباحث جانبًا من النقاش المعاصر الذي تناول صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وذلك من خلال ثلاثة أسماء عربية وفارسية فاعلة: المفكّر العربي محمد عابد الجابري، والمفكّران الإيرانيان عبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهّري. وخلص في الختام إلى أن كلًا من الجابري وزرين كوب دافع عن موقف سلبي من التداخل الثقافي العربي - الفارسي، في حين حاول مطهّري أن يكون وسطيًّا في موقفه. واستنتج الكاتب أن موقف المثقّف المعاصر، سواءً في الضفة العربية أو في الضفة الفارسية من التداخل العربي - الفارسي، لم يتحرّر بعدُ من سلطة الأسطورة التاريخية ومن إكراه الأيديولوجيا، كما لم يستطع الطّرفان إلى اليوم بلورة موقف علمي موضوعي يقيم علاقتهما ببعضهما، وخاصة بعد الشّرخ الذي تعرّضت له هذه العلاقة بعد عصر الخلفاء الراشدين في القرن الأول الهجري، وبعد دخول الاستعمار الغربي على الخط في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

- أثبت الباحث أن التداخل الثقافي العربي - الفارسي كان عملية واعية ومدركة؛ إذ ميّز معظم الفاعلين الفرس والعرب في هذا المسار بين انتمائهم إلى مشروع ثقافي تداخلي عالمي وانتمائهم إلى الخصوصية المحلية. وأظهر الكثير من النصوص نجاح هؤلاء في تفادي الاصطدام بين الخاصيتين الذاتية المحلية والعالمية التداخلية، بل أبدعوا أيّما إبداع في استثمار قوة الأولى لأجل إغناء الثانية.

وقد لاحظ الباحث أيضًا أنه كلّما تحرّر المنتج التداخلي العربي - الفارسي من قيد التعصّب للخصوصية الذاتية عبّر بصدق عن المشترك التداخلي.

- توصل الباحث أيضًا إلى أن التاريخ العربي الإسلامي لا يُبرز الشخصية الفارسية إلا في أدوارها السلبية الهدّامة، بينما لا يذكر كثيرًا هذه الشخصيّة عندما تكون مساهماتها إيجابية في البناء المعرفي والعلمي- وهو كثير ولافت للنظر- وهو ما رسّخ في العقل العربي صورة الفرس السلبية وأثرهم في الثقافة الإسلامية. وتُشكّل هذه النظرة السلبية أحد الدلائل التي يسوقها الخطاب القومي الإيراني المتطرِّف اليوم، ليؤكِّد تحيُّز العرب وعقوقهم للمرجعية الإسلامية، ونكرانهم خدمات الفرس وفضلهم على الحضارة العربية الإسلامية.

- تعرّض مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي طوال القرون الأربعة الماضية لضربات قاسية، وكان التعصب الطائفي والأيديولوجي من أهمّ الوسائل التي استُخدمت في تقويض هذا المسار. ويُعتبر وصول الصفويين إلى سدّة الحكم في بلاد فارس لحظة حاسمة في هذا السياق؛ إذ يتحالف الاستبداد والتعصب العرقي والطائفي أول مرة في تاريخ فارس الإسلامي، لتبدأ عملية عزل البلاد عن فضائها الحضاري شيئًا فشيئًا، فتدفع رغبة الصفويين - ذوي الأصول التركية السنّية- في الحصول على مشروعية تاريخية ودينية لحُكمهم، إلى توظيف عنصرَي المذهب الشيعي الاثني عشري والقومية الفارسيّة في حرب عسكرية وثقافية ضد الخلافة العثمانية، التي لم يبرئها الباحث بدورها من انحرافاتها وأخطائها في هذا الإطار.

في ختام الدراسة، أكد الباحث دور العرب والفرس المشترك طوال قرون طويلة في صناعة تداخلهم الثقافي، وكان تنوعهم الديني والعرقي عاملًا محفِّزًا لهذا المسار. ومن هذا المنطلق دعا عموم النخبة في كلتا الضفتين، العربية والفارسية، إلى التحرّر ما أمكن من أغلال التاريخ المانعة للانجماع الحضاري العربي الفارسي؛ فباعتقاده أن من شبه المستحيل تصوُّر شخصية عالمية للعرب والفرس، اليوم وغدًا، من دون استئناف كلا الطّرفين مسارهما الحضاري التداخلي.

تقارير



علي عفيفي علي غازي*

العمارة والفنون: طاقة المكان مثيرةً إبداعيةً للفنان

نظمت المؤسسة العامة للحي الثقافي «كتارا» في دولة قطر، في الأول والثاني من نيسان/ أبريل ٢٠١٤ «ملتقى كتارا للفنون» تحت عنوان «العمارة والفنون: طاقة المكان كمثير إبداعي للفنان»، بمشاركة نخبة من الباحثين والأكاديميين من عدد من الدول العربية والأجنبية.

افتتح الدكتور **خالد السليطي**، المدير العام لـمؤسسة «كتارا»، الملتقى موضحًا أنه سيناقش عددًا من المحاور، حيث سيقدم المشاركون أوراقًا بحثية تعرض عناوين مختلفة، مشيرًا إلى أن الرؤية الفنية الحسية ذات الأبعاد الثقافية تشارك بشكل مباشر في الانفتاح على الغير وفهم النقاط المشتركة التي تحقق الاستراتيجيا الساعية لجعل كتارا ملتقى للثقافات ووعاءً يصب فيه المثقفون منتوجاتهم الفكرية، وموردًا ينهل منه الباحثون. ويأتي ذلك ضمن مساعي المؤسسة العامة للحي الثقافي «كتارا» في خدمة الثقافة بفروعها وتوجهاتها كافة، وحرصًا منها على التعريف بالأنشطة المختلفة التي من شأنها أن تساهم في إثراء الساحة الفنية القطرية. وأشار السليطي إلى سعي المؤسسة لتكون ملتقى ثقافيًا وإبداعيًا، وهذا ما يجعلها تولي اهتمامًا كبيرًا لهذه الملتقيات والندوات البحثية، التي تتناول موضوعات تصب في تطوير النظرة الفنية وتعميق الفهم بموضوعاتها، مؤكدًا أن الحي الثقافي هو حي الإلهام وملتقى الإبداع والفن.

رحّب السليطي بالحضور، وأعرب عن سعادته بهذا الملتقى الذي يناقش مجموعة من الدراسات والأبحاث والرؤى العلمية الرصينة لثنائية المكان والتأثر، والتي تشكل إضافة علمية متميزة في فنون العمارة وخصائصها، وتجسد أصالة تراثنا الثقافي، وتُبرز مفهوم حضارتنا بجوانبها الفنية والمعمارية كافة، مؤكدًا أن تنظيم هذا الملتقى ينبع من اهتمام «كتارا» بالفنون العربية والإسلامية التي تعبّر عن تاريخنا المشرق. وأوضح أن استراتيجية «كتارا» تهدف إلى الاستثمار الثقافي والتعليمي بكل ما تحمله من جوانب جمالية أصيلة وقيم فنية مبتكرة، مبينًا أن الملتقى يسعى لفتح نوافذ مهمة في ميادين الإبداع الإنساني والحضاري، مثمّنًا الجهود المبذولة التي من شأنها أن تثري الفكر الإنساني المبدع والخلاّق.

ملتقى الثقافات

تحدثت الدكتورة **نادية المضاحكة**، مديرة إدارة البحوث والدراسات بالمؤسسة العامة للحي الثقافي، في كلمة مماثلة عن أهمية الملتقى في احتفائه بالعمارة والفنون التي حظيت باهتمام الحضارة

* دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر.

الإسلامية. وأشارت إلى أن الملتقى يهدف إلى إبراز العمارة التي هي نتاج التفكير الإبداعي للعقل البشري كما ظهرت في صورة مجسَّمات فراغية تحمل من خلالها هوية الشعوب الثقافية. كما أنها أم الفنون والحيّز الثقافي في المجسَّم الذي يعيش فيه المجتمع، وهي البيئة التي ينمو فيها الإنسان بقيمه وتقاليده، ولها أسس ونسب تساعد على تأدية الوظيفة وتحقيق الغرض منها، وهي من أركان الحضارة الثقافية الكبرى، وتدفع الفنان المعماري إلى الخيال والإبداع.

أضافت المضاحكة أن مؤسسة الحي الثقافي «كتارا» تنفذ الرؤية الوطنية لدولة قطر ٢٠٣٠ ضمن استراتيجيا خاصة بالتقارب الثقافي والتراثي، وتقدمت من كل من ساهم بالبحوث بالشكر والتقدير، لما في تلك البحوث من سعي إلى تعميق الإحساس بالجمال، وتأصيل التراث المعماري ليثير خيال الفنان ويدفعه نحو مزيد من الإبداع. وأعربت عن أملها في أن يشكل الملتقى رافدًا مهمًّا من أجل إثراء الحياة الثقافية والفنية محليًا وعربيًا.

الفن الغربي

أدار المهندس محمد الخليفي الجلسة العلمية الأولى لأعمال الملتقى التي تناولت محورًا يتحدث عن «حضور المكان في فنون الشرق والغرب». في هذا المحور، ناقش الدكتور **مصطفى الرزاز**، أستاذ التصميم بكلية التربية الفنية جامعة حلوان – مصر، ومستشار الفنون بمكتبة الإسكندرية، «التعبير عن المكان في الفن الغربي»، متناولًا علاقة الفنان بالمكان في حقبة مديدة من تاريخ الفن الغربي من خلال ملخص تاريخي لتلك العلاقة وتطورها منذ العصر الحجري القديم، مرورًا بحضارات كريت واليونان والرومانيسك والقوطي، حيث تطور التعبير عن المكان من الاصطلاحي إلى الرمزي إلى المنظوري. ثم عرض الرزاز فنون الحداثة، وموقف ومنهج رواد مختارين منها في التعبير عن طاقة المكان، واستلهام أماكن مغايرة لتلك التي نشأوا فيها وألفوها، والتحولات الأسلوبية التي وصلت إلى نزعة اختزالية مفرطة. ووقف بعد ذلك عند المحطة الأخيرة، مناقشًا الفن المعاصر من خلال تجليات فنون ما بعد الحداثة، مقدمًا أمثلة متميزة دالة على حميمية فن ما بعد الحداثة، وخصوصًا الفن البيئي. وأصبحت الأمكنة هي الملهم، وهي العمل الفني من دون إيهام أو تصورات ذهنية مترجمة بخامات التصوير والنحت، وأصبح موقع المشاهد من هذه الأعمال الفنية كالعودة إلى جذوره الأولى، يعيش فيها ويشارك في أدائها أحيانًا.

العمارة الإسلامية

قدّم الدكتور **محمد بن حمودة**، الأستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس؛ ورقة بحثية بعنوان «المدينة ومزلق اختزال الحضارة إلى التمدين»، تحدث فيها عن التوتر الثقافي والحضاري، موضحًا أن وضع الشتات الذي نعيشه ناتج من عدم تمييزنا بين العمارة والعمران، وبالتالي نشأ ما يُسمّى «حرب الحضارات»؛ لأن الفضاء لم يرق إلى مستوى العلاقات الميدانية. وبيّن حمودة أن الفكر المعاصر فكر تركيبي، وأن مجال الخبرة الحسية آخذ في التراجع لمصلحة العمارة، وأشار إلى أنه لا بد من التركيب والتفكر من خلال إنجاز لوحة قيم تحاول أن تسترد خياراتنا المعمارية القديمة من دون استنساخها. وأوضح أن التراث قابل للاستلهام لا للاستنساخ، وأبرز أن الحادث الكبير الذي هز الإنسان منذ ظهوره هو المدينة الحداثية، أي المدينة التي قطعت روابطها مع الثقافة واستهلت السياق الحضاري، وأن على هذا الأساس تمّ تحويل العمارة إلى فن العمارة. ودعا إلى لفت النظر إلى النشاز بين الحضارة والعمران، وإلى أن الشعوب التي دخلت الإسلام حافظت من خلال العمارة الإسلامية على قدرتها على تحويل رسالة الإسلام إلى نازع داخلي وباطني، ولا سيما أن العمارة لم تكن تهدف

إلى شطب فكرة الإقليم؛ فالدولة من أجل تحقيق الأهداف التي أنشئت من أجلها لا يمكن لها أن تمتنع عن التصرف كفاعل ثقافي، أو فاعل تمدين للمجتمعات، لكن هذا التمدين يحمل تداعيات سلبية شتى، وتبدو التعاملات البشرية في الكثير من القطاعات محكومة بحسابات المنفعة والاستغلال الفردي بدلًا من المصلحة العامة والتبادل، خلافًا للمجتمع المحلي الذي يتمثل فيه التعايش المجرد بين أناس مستقلين بعضهم عن بعض، ويتميز بعدم الثقة والمعارضة والمنافسة والاستقلالية، مميزًا بين الاستعادة والاستلام من دون استنساخ. وأحال حمودة في هذا الصدد إلى فنانين فكروا في المتمحور المحلي حول الجامع، مثل محمد شبعة الذي وقف عند جدلية الفني والثقافي، لافتًا في الآن ذاته إلى الانتباه كي لا يصبح المكسب سطوة، مفرقًا بين المجتمع وما يراعيه من أسبقية قيم التضامن على القيم العملية. وقد أشار إلى أنه منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأ الانتباه إلى القطيعة الحاصلة بين العمارة والعمران، وانخرطت الثقافة الإسلامية في علاقة تراشح مع العمارة باعتبار أن المراهنة التاريخية للعمارة الإسلامية على التعبير الكلي بمفردات المحلي تتلاءم كليًا مع رفض الفن المعاصر اختزال الحضارة إلى التمدين. وأبرز حمودة أن أهم استنتاج يمكن استخلاصه هو أن العمارة الإسلامية معنية بالعمران أكثر ممّا هي معنية بالإبهار الفني.

مرايا الجسد

عرض الدكتور **فريد الزاهي**، الأستاذ بالمعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط - المغرب، بحثاً بعنوان «الجسد فضاء الفضاءات: الإبداع الفني العربي في مرايا الجسد»، أوضح فيه سبب اعتبار الجسد فضاء الفضاءات، إذ قال إن الفرضية تنطلق من أن الجسد الذي يحملنا ونحمله ليس وعاءً فحسب، بل هو أيضًا أصل إدراكنا، وأصل الأصول وأشبه بالمرآة التي تنعكس فيها ممارساتنا وتواصلنا اليومي. وأكد الزاهي أن الجسد هو المجال الأكبر والأصل في تصوير المكان وتطويره. وتساءل لماذا لايزال الجسد موضوعًا هامشيًا في الوطن العربي، وأرجع السبب لا إلى قلة الدراسات بشأن هذا الموضوع وإنما إلى الفقر المعرفي، مبيّنًا أن الدراسات والبحوث أخذت طابعًا أدبيًا أو صحافيًا وصفياً. وأشار إلى أن الجسد ليس للتداول الصحافي أو الأدبي وإنما هو مصدر الإبداع، ولا يمكن أن نتعامل معه بشكل موضوعي لأنه أصل العمل الفني. وقد انطلق الزاهي من مقولة اسبينوزا القائلة: «نحن لا نعرف ما يستطيعه الجسد ولا ما يمكننا أن نستنبطه، فقط، من تأمل طبيعته».

انطلاقًا من بعض التجارب العربية المعاصرة، تطرق الزاهي إلى بعض المحاور التي اعتبرها مفاصل تمكّن من تكريس الجسد من حيث هو فضاء متعدد ومنتج للفضائي وواقع بين سؤال الوجود وسؤال المعنى، وبين الجسد الاستشراقي والجسد الشرقي، والجسد الرمزي والجسد المكتمل، وآفاق الحروفية والذات ومعضلة الهوية البصرية، والجسد منتجًا للفضاء السياقي. هذه السيرورة تهدف نظريًا إلى التدليل على أن موقع الجسد في الفن العربي المعاصر موقع مركزي، لا من حيث كونه فضاء من ضمن الفضاءات الممكنة، وإنما من حيث كونه الفضاء بامتياز، أي ذلك الفضاء المتحول المشحون بتعددية الدلالات البرية التي تمكّن العمل الفني من الإمساك بتعدد أبعاد الواقع، ومنح طابع جديد يعيد تأويل الزمن والفضاء معًا.

الإبداع المعماري

خلال الجلسة الثانية التي أدارتها الدكتورة **فاطمة محمد السويدي**، وجرى فيها تناول محور «العمارة مصدر ملهم للإبداع»، قدمت الدكتورة **دليلة**

الكرداني، أستاذة العمارة والتصميم العمراني بكلية الهندسة جامعة القاهرة – مصر، ورقة بحثية بعنوان «الواحات البحرية مصدر تعليمي للإبداع المعماري». في البداية، تعرضت الباحثة لتعريف مختصر لطبيعة الواحات البحرية، ومكوناتها الأساسية الجغرافية والتاريخية والسكانية والعمرانية الحالية، ثم قامت بتحديد مكونات الإبداع المعماري من وجهة نظر البحث، مع افتراض أن التراث، سواء أكان التراث الثقافي أم التراث الطبيعي، هو مصدر مهم للإلهام والتجريب، وبالتالي الإبداع الفني عمومًا، والمعماري خاصة. ثم تناولت تجربة شخصية لها في إجراء ورش عمل متكررة للتصميم المعماري والعمراني في منطقة الواحات البحرية، الواقعة على بعد ٤٠٠ كم جنوب مدينة الجيزة، وكيف أن الخروج عن البيئة المعتادة للطلاب يعمل على شحذ الملكات الإبداعية الفردية والجماعية، كما أن تكرار التجربة بأهداف مختلفة ومستويات متفاوتة من مجموعات الطلاب يؤدي إلى تراكم المعلومات وصقلها وبلورتها، بهدف تنمية المجتمعات المحلية والنائية وربطها بمخططات التنمية الشاملة للقطر ككل، في ضوء الخبرات المكتسبة والمعوقات المتوقعة.

الفضاء المعماري

تناول الدكتور **علي عبد الظاهر ثويني**، مهندس معماري من استكهولم – السويد، «مسرح المكان في الفضاء العمراني والمعماري»، موضحًا أن المكان هو الأرض التي حفر عليها الإنسان وجوده، وهو الجغرافيا والبيئة وكل ما يحيطنا ويتعايش معنا، وهو الحيّز المحتوي على صيغ من الأشكال تُملي أعرافًا وتوجهات فكرية ومشاعر حسية، وهو المؤثر في النفوس، وهو الذي يستطيع توصيل كل تلك الأحاسيس ويُملي على اللاوعي الإنساني نظامه وسيرورته، والانتماء إلى المكان يأتي لفعل الذات المتوارثة، والوطن بذلك مكون ثلاثي التركيب، أضلاعه الإنسان والمكان والزمان. وقد صاغ الإنسان زمانه في المكان، وشكل مكانه في الزمان، وبالتالي فإن الزمان والمكان يتدخلان في تربيته ومزاجه، وحتى سحنته، ويرسمان خصوصيته الثقافية. والمكان المثالي هو ما يحقق للإنسان ما يحتاج إليه من حماية وسهولة حركة وسمات جمالية، وهذا ما سعى إليه العمران والعمارة معًا، من أجل فهم طبيعة تفاعل الإنسان مع المكان وسلوكه فيه، وكيفية إدراكه للأشياء المحيطة به، بما يضفي بُعدًا على وظيفة المكان الخاص بالإنسان. وأمست علاقة المكان بالإنسان جدلية وتكتنفها هواجس تتسم بالحميمية، حتى أمسى الإنسان بلا مكان والمكان بلا إنسان أمرًا عبثيًا يخلو من اللبابة. والعمارة والعمران يرسمان ملامح حقب الإنسان، فاقتران المكان بالزمان يشكِّل البُعد الرابع المكمل لأبعاد المكان الثلاثة، وهما المؤسسان لمفاهيم فكرية مجردة، والعمارة جزء من العمران المنتمي إلى المكان، وهو المسرح الطبيعي للبيئة، فعلاقة المعمار بالبيئة التي ولد ونشأ فيها تؤثر في اتجاهه المعماري، وفي تفضيله اتجاهًا ومنحى وطرازًا ولونًا دون آخر؛ فالمعمار الذي لا ينطلق من شروط المكان والبيئة والحضارية التي ينتمي إليها يسيء إلى المكان أو يعبث به، أو يزعزع أساساته الثقافية والمعرفية، وينزع عنه هويته.

الحقيقة والخيال

تحدث الأستاذ **محمد همام فكري**، خبير أول بالتراث في مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، عن «مدينة الزبارة: الحقيقة والخيال»، مستعرضًا ملامح مدينة الزبارة المندثرة التي أدت دورًا مهمًا في تاريخ قطر والخليج العربي، الأمر الذي أهّلها لأن تدرجها اليونسكو في حزيران/ يونيو ٢٠١٣ موقعًا تراثيًا عالميًا ضمن التراث

الإنساني العالمي. وألقى فكري الضوء على موقعها ونشأتها ونموها، وأهم الأحداث التي مرت بها، مقدمًا سردًا تاريخيًا لتاريخها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، من خلال المصادر المحلية والأجنبية التي أوردت خبرها، ووقف مليًا عند تجربة الفنان أحمد يوسف ووقفاته الفنية مع هذه المدينة التاريخية الأثرية، متناولًا تجربته في استحضار المشهد التاريخي للمدينة والتعبير عنه، متلمسًا مفردات تراث بيئته ومستعرضًا تلك اللوحة التي تحولت إلى لوحة بانورامية ضخمة تتصدر إحدى صالات العرض في متحف السلاح بالدوحة، فنجح بذلك في أن يقدم لنا مدينة عربية ساحلية شبه نموذجية، مستفيدًا من مشاهداته اليومية والحياتية، وتنوع مشاهداته في البلدان التي زارها، في لوحة بانورامية ضخمة، جسرت الهوة بين الحقيقة والخيال. وبهذا يكون قد نجح في الربط بين البُعد التاريخي والبُعد الأثري والبُعد الفني من خلال منهج تحليلي.

عمارة المآذن

شهد اليوم الثاني للندوة جلستين أيضًا، تناولت إحداهما، وهي الجلسة الثالثة التي أدارها وكيل وزارة الثقافة القطرية **محمد سعيد البلوشي**، محور «التصور المكاني بين ثقافة الصورة وثقافة العلامة». في هذه الجلسة، رصد الدكتور **إبراهيم إسماعيل**، الخبير الثقافي في وزارة الثقافة والفنون والتراث، مراحل التطور التاريخي للمآذن، ووقف على أسس التصميم التي اعتمدها المعماري المسلم في تشييد المآذن، ثم القيم الجمالية للمآذن وارتباطها بالمكان، مستخدمًا منهج المقارنة بين تصميمات المآذن والقيم الجمالية فيها، ليصل في النهاية إلى نتائج ذات أهمية تتمثّل في خلو مساجد الإسلام الأولى من المآذن على الرغم من الحاجة إليها، حيث كان المؤذّنون يرتقون البيوت المرتفعة المجاورة للمساجد من أجل رفع الأذان. وقد استوحى المعماري المسلم في شأن تصميم المآذن أفكارًا من الديانات والحضارات السابقة على الإسلام، لكنه أضاف إليها من إبداعاته ما ينسجم مع جوهر دينه. كما روعي في تصميم المآذن أن تشكل مع بقية أجزاء المسجد، كالأسقف والقباب، مشاهد معبّرة عن روح المسلم المتعلقة دائمًا بالسماء والسمو الروحي، مشيرًا إلى تحقق غزارة في القيم الجمالية للمآذن ناتجة من تنوع وتعدد العناصر الزخرفية والمواد الخام التي تتشكل منها ومن أفكار وإبداعات المعماري المسلم. كما أن القيم الجمالية في تشييد المآذن لم تنفصل عن الهدف الروحي بل عززت من ارتباط الإنسان بالمسجد وحبه له، كما خلص إلى وجود بعض الاختلافات في القيم الجمالية بين إقليم وآخر تبعًا لمذهب الإقليم.

العمارة التقليدية

قدم الأستاذ **حسن علي الأنصاري**، الباحث في التراث بدولة قطر، ورقة بحثية مميزة عن «العمارة التقليدية في قطر بين الماضي والحاضر»، موضحًا أن العمارة التقليدية القطرية هي جزء من العمارة الإسلامية، ومنها استمدت جمالياتها وتصاميمها، ومزجت بين أكثر من طابع معماري، متأثرة بالحضارات والثقافات القريبة والبعيدة التي لها اتصال وتواصل مع أهل قطر. ونجد أثر ذلك في نمط العمارة التقليدية في دولة قطر؛ إذ أخذت بالطابع التقليدي المحلي الذي يلبي حاجات الإنسان القطري، وأدت البيئة وعناصرها الأولية دورًا ملحوظًا في تحديد شكل العمارة التقليدية ووظائفها بما يتلاءم والحاجة. وقسّم الأنصاري العمارة التقليدية إلى عدد من الأشكال المعمارية مثل: المساكن وتشمل البيوت والقصور، والقلاع والأبراج، والأسواق والمساجد. موضحًا أن لكل مبنى من هذه المباني طبيعته واستخداماته التي من أجلها تم بناؤها، إذ إن العمارة التقليدية فاعلة،

ولكن أغلبها اندثر بحكم هجر أصحاب هذه البيوت لها أو انتهاء الدور الذي كانت تقوم به سابقًا، وعدم تمكن مواد البناء من الصمود، ولكن بعضها بقي مستمرًا وتم ترميمه وأعيد استخدامه، مثل متحف قطر الوطني وقلعة الكوت وبرج برزان، وهي بقايا العمارة التقليدية القطرية قبل الطفرة الاقتصادية.

إعادة المكان

انفرد الأستاذ **محمد علي عبد الله**، خبير الترميم في المكتب الهندسي الخاص بدولة قطر، بموضوع مميز عن «سوق واقف وإعادة خلق المكان والذاكرة»، مستعرضًا بناء منطقة سوق واقف في قلب الدوحة منذ قرنين من الزمان، حيث توسعت السوق في وسط المدينة، وترك القاطنون بيوتهم لتتحول إلى محلات ودكاكين بسبب تزايد السكان وازدياد الطلب على التجارة الخارجية. وحافظت السوق على شكلها ومخططها منذ تأسيسها، ولم تتغير طرقاتها وأماكن الساحات فيها، وتوارث التجار تلك المساحات والتجارات القائمة فيها، وحافظوا على تجارتها واختصاصاتهم المهنية، وتتبعوا التطور الذي طرأ على المكان من دون المساس بالبنية الأصلية للسوق. واخيرًا سرد عبد الله كيفية إعادة الأصالة إلى المكان من خلال الترميم وإعادة التأهيل.

الفن الإسلامي

في الجلسة الرابعة والأخيرة التي أدارها الدكتور عبد الله محمد السليطي، جرى تناول محور «التعبير عن المكان وتنمية الوعي بجمالياته»، حيث قدمت الدكتورة **سرية صدقي**، أستاذة المناهج وطرق تدريس التربية الفنية بكلية التربية الفنية بجامعة حلوان - مصر، «المنظور المنظومي لمفهوم المكان في الثقافة والفن الإسلامي»، فأوضحت أن النصف الأول من سبعينيات القرن العشرين شهد جيلًا جديدًا من دراسات الحضارة والثقافة والفن الإسلامي واكب النشاط الدؤوب لعقد مؤتمر العالم الإسلامي في مدينة لندن لتلك العناصر المهمة في حضارة الإسلام: ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا. وشاركت مجموعة من الباحثين في مراجعة الدراسات السابقة التي اتسمت بالتقليدية الممزوجة بقدر من التعصب أحيانًا، والاعتماد على المعايير الغربية للثقافة والفن، فجاءت بعض نتائجهم معزولة بدرجة كبيرة عن المحتوى الثقافي والبيئي من ناحية، وعن المدخلات الحيوية للحضارة الإسلامية والمتعلقة بالجوانب الروحية التي تستند إلى المصحف الشريف والحديث والشريعة والاجتهاد من ناحية أخرى، وكذلك إلى المساهمات الثقافية والعلمية والفنية للمسلمين من مختلف الجنسيات والثقافات. وتناولت الدراسة دور المكان في الفن الإسلامي، ومعايير غربية ركزت على البُعد المادي والشكلي من خلال تحليل المساحات والأشكال والعناصر والعلاقات التكوينية بمعزل عن العوامل المحركة لهذه الثقافة وتلك الفنون، الاجتماعي والروحي منها، ومن ثم نُسب إلى تلك الفنون عجزها عن فهم قوانين المنظور الأكاديمي والنسب والتشريحية وقواعد الظل والنور، ومن ثم ذهب البعض إلى أن الفن الإسلامي فن بدائي زخرفي وتجميلي ويفتقر إلى الطاقة التعبيرية والعمق الفلسفي.

المقرنصات الإسلامية

تناولت الدكتورة نادية عبد الرحمن المضاحكة موضوع «الاتجاهات الفكرية والجمالية للمقرنصات في العمارة الإسلامية»، لتعطي بذلك مجالًا جديدًا للبحث وتنمية الرغبة المستمرة في التجديد والتجربة والممارسة والابتكار، حيث إن هذه المنطلقات تعطي أبعادًا جديدة للبحث في مجال العمارة الإسلامية عامة والمقرنصات خاصة، انطلاقًا من أن العمارة هي إحدى نتائج التفكير الإبداعي للعقل البشري، وقد ظهرت في صورة مجسمات فراغية تحمل من خلالها هوية الشعوب

الثقافية لما تحويه من أنواع الفنون المختلفة، التي تعبّر عن عادات المجتمع وتقاليده، وتعتبر العمارة أم الفنون والحيّز الثقافي المجسم الذي يعيش فيه المجتمع، وهي البيئة التي ينمو فيها الإنسان بقيمه وتقاليده، ولها أسس ونسب تساعد على تأدية الوظيفة والغرض منها. وتقوم العمارة بدور بين الوظيفة والجمال، حيث تحدد الوظيفة نوعية الشكل، وذلك من خلال التناظر الوظيفي بين الشكل والوظيفة على المستوى الوجداني، ولا يمكن إثارة الوجدان من دون اللمسة الجمالية، فالعمل المعماري هو بمنزلة وحدة واحدة لابد أن تتكامل فيها العوامل الثلاثة التالية: الوظيفة والتعبير والجمال. وبالتالي، تعرض البحث لمنطلقات القيم الجمالية والعمارة الإسلامية والمقرنصات، لأن هذه المنطلقات تعطي أبعادًا جديدة للبحث في مجال العمارة الإسلامية عامة، والمقرنصات خاصة.

الأسبلة المصرية

اختُتمت الندوة بورقة بحثية للدكتور **أيمن نبيه سعد الله**، أستاذ المناهج وطرق تدريس التربية الفنية بكلية التربية الفنية جامعة حلوان – مصر، موضوعها «العمارة الإسلامية التراثية والأسبلة المصرية». أشار سعد الله إلى أن العمارة أُمّ الفنون، وهي من أهم أركان الحضارة الثقافية الكبرى، وفن غير تعبيري أو غير تصويري، بمعنى أننا لا نستطيع أن نميز في العمارة بين الموضوع والتعبير عنه؛ فالجمال المعماري صفة وجدانية ناتجة من التأثير بالشكل في الشعور بالرضا النابع من توافق الشكل والقوى العاملة على تكوينه. وعندما يقوم المعماري بتشكيل أي مبنى، فإنه يضع نفسه ضمن هذه القوى، فإذا احترم القوانين الأزلية كان للشكل نفس القيمة الجمالية في الأشكال الطبيعية، وقد وصل إلى قمة الحكمة، ويكون لعمله أعلى صفات الجمال، لا من الناحية الوجدانية فحسب، بل من الناحيتين الأخلاقية والروحانية أيضًا.

وأبرز دليل على ارتباط وظيفة العمارة بالمضمون هو العمارة الإسلامية التي تتميز بالوحدة، وكل التفصيلات الخاصة بالأشكال تشكيليًا وتقنيًا، فالعمارة الإسلامية لها طابعها المميز وشخصيتها الفريدة التي لا يمكن للعين أن تخطئها، سواء أكان ذلك في التصميم العام للمبنى وعناصره المعمارية أم في زخارفه المميزة. من هنا وجد الباحث الأسبلة منشآت معمارية كان لها دور مهم في المجتمع المصري، سواء من الناحية الدينية أو السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ونشأت عمارة السبيل منذ أن فكر الخيّرون من الناس في توفير المياه اللازمة الصالحة للشرب بصفة دائمة لعابري السبيل من المواطنين في الأحياء والطرقات. ومن خلال منطلقات العمارة الإسلامية في الأسبلة المصرية، وجد الباحث مداخل ونماذج جديدة لأعمال معمارية بالغة الروعة والإتقان لتنمية الرغبة المستمرة في البحث والتجريب والممارسة والوظيفة والمضمون، للوصول إلى أعمال لها دلالات وظيفية وشكلية ورمزية.

نختم بالقول إن «كتارا» أصدرت كتابًا عن موضوع الملتقى ضمّنته البحوث التي ناقشها ليسلط الضوء على فضاءات الإبداع والخيال، وما يتجلى فيهما من تشكيلات فنية ومكونات بصرية، لا تزال تتوالد وتتكاثر وتتسع لتشمل جوانب مختلفة من مجالات الفنون والمعرفة والعلوم الإنسانية؛ ففن العمارة يُعَدّ من أبرز الفنون التي تزدهر في أي حضارة إنسانية، ذلك أن ما من حضارة ظهرت على وجه الأرض إلا وتميزت بطابعها ونمطها المعماري الذي تختص به عن الحضارات الأخرى، والعمارة الإسلامية تفردت بطرازها الفني والهندسي والجمالي، وتجلّت إبداعات المعماري المسلم وقدراته الفنية المذهلة في عمارة وتشييد المساجد والمستشفيات والمكتبات والقلاع، محققاً بذلك نهضة وحضارة لا تزال تزهو بخصائصها الفريدة والمميزة حتى الآن.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عقد مؤتمره السنوي الثالث لقضايا الديمقراطية
والتحوّل الديمقراطي تحت عنوان:

«المسألة الطائفية وصناعة الأقلّيات في المشرق العربي الكبير»

في الفترة الواقعة بين ١٣ و ١٤ أيلول / سبتمبر ٢٠١٤

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز

www.dohainstitute.org

رشيد يلوح*

الندوة العالمية بشأن «الدرس المقارني وتحاور الآداب»

تونس، ٢٨ - ٣٠ نيسان/أبريل ٢٠١٤

بمناسبة اليوم العربي السابع للأدب المقارن وحوار الثقافات، وتنفيذًا لتوصيات اليوم العربي السادس للأدب المقارن وحوار الثقافات في الرباط ٢٠١٣، انعقدت في تونس ندوة دولية في الفترة ما بين ٢٨ و٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٤. وقد احتضنها ماديًا ومعنويًا المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) في قرطاج والجمعية التونسية للأدب المقارن (جمام) ومقرها كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس.

تأسست الأرضية البحثية للندوة انطلاقًا من وعي اللجنة العلمية المنظمة لما للآخر في وعي الكاتب العربي من حضور قويّ فرضته الظروف التاريخية والجغرافية للوطن العربي باعتباره محور وصل بين الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي والأميركي والقارة الأفريقية، وهو ما جعل هذا الكاتب متفاعلًا بشكل طبيعي مع آداب هذه الشعوب أخذًا وعطاءً.

رأى المنظمون أن الدرس المقارني في بداياته لم يَهْتَم إلا بتأثير ثقافة رواده الغربيين في غيرها من الثقافات في اتجاه واحد، جاحدًا عطاءَ الآداب الأخرى، لذلك جعلوا من أهداف الندوة السعي إلى إيجاد تصوّر منهجي بديل يتجاوز نظرية التأثر والتأثير إلى إرساء مفهوم الحوار بين الآداب العالمية وبلورة القيم الإنسانية والقيم الفنّية المشتركة، من دون التغاضي عن خصوصية كلٍّ منها. ومن شأن هذا التمشّي أن يفضي إلى معرفة المشترك بين الآداب نتيجة الحوار القائم بينها منذ أقدم العصور؛ فقديمًا تفاعل الأدب العربي مع الآداب الهندية والفارسية والإغريقية من طريق الترجمة، فنتج من هذا التلاقح أدب جديد صار له إشعاع قويّ بقي أثره إلى اليوم. ولا يقلّ بعض الأعمال العربية الكبرى مثل **ألف ليلة وليلة** مساهمة في ابتداع أدب جديد، وخصوصًا في أميركا اللاتينية وأوروبا.

وحديثًا، انفتح الأدب العربي على آداب الغرب وحاورها وتبنّى البعض من قيمها الفنّية، فنتج من هذا الانفتاح وهذا الحوار أدب عربي جديد منسجم مع العصر ومتميّز بخصوصيته في الآن نفسه. وقد كان كلّ هذا نتيجة حوار الآداب وتلاقحها.

تضمنت ندوة «الدرس المقارني وتحاور الآداب» جلسة افتتاحية وعشر جلسات علمية، منها جلسة تكريمية لروح فقيد الأدب المقارن الدكتور أحمد عثمان. ثم جلسة ختامية لتكريم أعلام الأدب المقارن في الوطن العربي.

جرى الافتتاح بكلمتي المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) و الجمعية التونسية للأدب المقارن (جمام). وترأس لجان الندوات رئيسان شرفيان هما رئيس المجمع

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. يهتم في أبحاثه بالعلاقات العربية – الإيرانية والسياسة الداخلية الإيرانية.

التونسي للعلوم والآداب والفنون – بيت الحكمة هشام جعيط، ورئيس الجمعية التونسية للأدب المقارن منجي الشملي، بينما ترأس أشغال الندوة الباحث التونسي محمود طرشونة.

وتضمنت الجلسات البحثية ٣٣ بحثًا ألقيت على مدى ثلاثة أيام باللغات الثلاث العربية والفرنسية والإنكليزية ضمن سبعة محاور، هي:

١- في إشكالية تحديد المفاهيم: الأدب القومي- الأدب العالمي- الأدب الإنساني- الأدب الكوْني.

٢- أدب الشرق الأقصى ذلك المجهول، أدب أفريقيا ذلك المهمل.

٣- الأدب العربي بين التّقوقع والانفتاح على الآخر.

٤- الأدب الغربي بين عقدة التفوّق وضرورة الانفتاح على الآخر.

٥- دور الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية في التحاور الأدبي.

٦- دور الأدب المشرقي المكتوب بالإنكليزية في التحاور الأدبي.

٧- مساهمة مختلف الآداب في بناء القيم الفنّية والقيم الإنسانية المشتركة.

وقد شارك في إلقاء البحوث خبراء عرب وغير عرب، وذلك في معالجات علمية تناولت زوايا تتصل بالمنهج والمضمون في قضايا بالغة الأهمية داخل مجال الأدب المقارن.

وبخصوص المعالجات النظرية، تناولت مشكلات المصطلح والتباساته وامتداداته وتجاذباته وتوجهاته الجديدة، في حين عالجت المسائل التطبيقية دراسة حالات ونماذج متنوعة جغرافيًا وزمنيًا ولغويًا وأجناسيًا. وشُفعت المداخلات بتعليقات الحاضرين وأسئلتهم وتعقيبات الباحثين عليهم، وهو ما ساهم في إضاءة القضايا وتعميقها، في حين أثارت مداخلات أخرى تساؤلات وإشكالات ودعوات إلى إعادة النظر في عدد من المسائل النظرية.

أما جلسة التكريم، فخُصصت لتكريم روح الراحل أحمد عثمان، فقيد الأدب المقارن، من خلال عدد من الشهادات والدراسات تناولت جوانب من شخصيته العلمية والإنسانية.

ثم اختُتمت أشغال الندوة بتوزيع شهادات تكريم وميداليات على ستة من أعلام الأدب المقارن وهم: أحمد عثمان من مصر، وحسام الخطيب من فلسطين، ومنجي الشملي من تونس، وأمينة رشيد من مصر، وعبد المجيد حنون من الجزائر، وسعيد علوش من المغرب، ثم بتلاوة التقرير الختامي للندوة.

تعتزم اللجنة التحضيرية نشر أعمال الندوة في كتاب، وقد دعت المشاركين إلى تفعيل التوصيات الصادرة عن الدورات السابقة لليوم العربي للأدب المقارن وحوار الثقافات والعمل على تنفيذها وأهمها:

- العمل على بعث جمعيات جديدة للأدب المقارن في البلاد العربية التي ليس فيها جمعيات.

- التعاون بين جمعيات الأدب المقارن في العالم العربي وبينها وبين الهياكل النظيرة والشبيهة، من فرَق بحث ووحدات بحث ومخابر وروابط.

- التفكير في إنشاء هيكل تنظيمي (رابطة أو اتحاد أو تنسيقية أو فدرالية) في إحدى العواصم العربية، يتولى التنسيق بين الجمعيات العربية في الأدب المقارن كما يتولى مستقبلًا تنسيق اليوم العربي للأدب المقارن وحوار الثقافات.

وعملًا بسنّة التداول في تنظيم اليوم العربي للأدب المقارن بين البلدان العربية التي أقرها اليوم العربي الخامس للأدب المقارن وحوار الثقافات في دورة القاهرة ٢٠١٢، و بناء على اقتراح الدكتور عبد المجيد حنون، مدير مخبر الأدب العام والمقارن في جامعة باجي مختار بعنابة في الجزائر، تقرر أن يكون اليوم العربي الثامن للأدب المقارن وحوار الثقافات ٢٠١٥ في مدينة عنابة وبإشرافه.

included all the subjects of his critique, which he went on to expand and deepen in the rest of his oeuvre. He established a new theory in Arab thought that academics cannot ignore though it remains a perspective marred by the influence of dependency theory and the vestiges of class analysis in what concerns democracy.

In Between: The Challenge of Writing Fiction and the Horizon of Critical Reading

Ibrahim Amri

Rachid Benhaddo, a prominent Moroccan critic, translator, and academic has helped enrich the library of modern literary criticism in Arabic, consolidate it in Moroccan universities, and translate its technical terms into Arabic. He was also a pioneer in introducing the aesthetics of reception into the Arab domain. His latest book, The Aesthetics of the In Between in the Arabic Novel, won the 2012 Morocco book award. This book is a critical experience that founds the concept of the in between as the area of mediation itself; that is, those spaces neglected by critics and theorists, the narrow margins where genres and techniques intertwine, languages and visions are dualistic, times diffuse, and spaces touch. The author combines methodological precision with conceptual and terminological innovation, deepening the discussion of the theoretical foundation of reading. His conception beguiles a new poetic that rehabilitates the reader, not as the receiver of a closed authored text but as the author of a new text.

The Quest for Subject and Meaning in the Novel Valley of Darkness

Rabih Tabjoun

This paper considers one of Dr Abdul Malik Murtad's great novels, Valley of Darkness, in which he endeavours to affirm national identity as it tries to consolidate itself in the period of critical transformations undergone by Algeria. The subjective and the objective, and the realist and the fictional, intersect in this novel in an artistic effort that reflects a depth of experience, with a well-crafted narrative that is the product of an aesthetic style and contents. Through the narrative expositions and symmetries between the various events, a relationship is achieved between the various subjects in conflict across time and space.

congress confirming the importance of this new art form for the Zionist project. This paper observes how cinema was used as one of the Zionist movement's propaganda tools in Morocco, alongside the press, radio, books, and lectures. It suggests that cinema was the most successful tool in a society with a high rate of illiteracy where it formed a perfect medium to reach the public. The image thus became the main determining factor in the creation of public awareness. The author shows how the Zionist use of the power of the image caused a paradigm shift for Moroccan Jews, one that caused a change in their perception of themselves and their status as a minority among the Muslim majority, which they came to perceive from the standpoint of the colonizer. Among Moroccan Jews, the Zionist movement was able, by means of the cinema, to transform their connection with Palestine from a religious one to a political colonial one. This facilitated its task of uprooting Moroccan Jews and transferring them to the "land of milk and honey," that of now occupied Palestine.

Edward Said Deconstructing The Imperial Narrative: From the Aesthetics of Representation to the Politics of Representation.

Mohammed Bouazza

This study attempts to clarify the nature of the relationship of power and narrative in novelistic imagination through a reading of Edward Said, whose work represented a turning point in western criticism and founded post-colonial discourse. Imperial discourse is used in this study to mean the narrative imagination that was, as Said explained in Culture and Imperialism, implicated in reinforcing the western imperial vision of the world, particularly in the context of the British and French Empires, which were governed by an ideological mode implicit in its conceptions of the non-European "other" living on the periphery in the imperial margin. This mode found its foundation in the internalization of an imperial epistemology and its conceptions concerning the superiority and centrality of western culture and the inferiority and marginality of other peoples. Among the effects of this implicit mode was the implication of the novelistic imagination in the production of prejudiced images and representations, despite the aesthetic metaphors it is girded with and that make it seem unimplicated in the cultural and historical consolidation of the imperial project.

Burhan Ghalioun: From a Critique of the Modern State to the Critique of Contemporary Islamists' Understanding of the State.

Shamseddin Alkelani

Burhan Ghalioun presented a unique discourse on the critique of Arab modernity and the Modern Arab Nation state amidst the major intellectual review imposed by the calamity of June 1967, which constituted a defeat for Arab intellectuals. Contrary to modernists, who attributed the crisis to the dominance of tradition, and traditionalists who blamed it on the modernists' abandonment of their heritage and religious identity, Ghalioun's critique was directed at the strategy of modernization itself as theorized by the Arab elite and implemented by the Arab nation state. Ghalioun's first book, Manifesto for Democracy, which appeared in 1978 and represented his basic intellectual intuition,

Problems Surrounding the Institution of a System of Government in the Particularist and Universalist Currents in Modern Islamic Thought: A Study of Methodologies

Rachid al-Hajj Saleh

There is no more debated issue in contemporary Islamic thought than that over the possibility of establishing a civil Islamic state or an Islamic democracy that combines Islamic values of justice, equality, religious freedom, and humanism, with modern universal political values based on democracy, rationality, the social contract, individualism, and citizenship. Going back to the foundations of modern Islamic thought's acceptance of the modern system of democracy, it appears that there are two main currents to this thought: one that seeks a compromise between the values of western political modernity and Islamic principles by giv ing the system of government an Islamic specificity, and another that holds that Islam is a world religion that encompasses the totality of human affairs and that does not fear the search for common grounds with the modern concept of the civil state. This study takes a methodological approach to these two currents to analyze the foundations and principles of each, the problematic issues that arise from each vision, and the challenges they face. The author offers an evaluation of both trends and a look to the future of the "system of government in Islam" in response to the major political movement of today after a decades-long dormancy.

The Dilemma of the Islamic Jurist in the Modern Nation State

Mutazz al-Khateeb

This paper is based on a central thesis formulated by the author in 2008, and argues that the problems of contemporary Islamic jurisprudence arise from its relationship with the modern nation state. This constituted a break from jurisprudential heritage, a shift that has led Islamic legal scholars (fuqaha plural, singular faqih) to split into two camps: revolutionary or traditionalists. This paper proposes that this division has become clearer with the Arab revolutions and the subsequent division between the state jurist and the revolutionary jurist. The author notes how the position of state jurists, in their dealing with it as a caliphate or historical state, erases all the achievements of the modern state within which they operate. The borrowing of political discourse and language used by the regime to perform tasks where, consciously or not, the religious and the political interact is built into their role. The revolutionary jurist, in contrast, offers a new understanding of religion as protest, and is instilled with a message that calls for revolution and change, thus widening the concept of worshipping God to include working to bring about Islamic rule. In sum, both types of jurists struggle to deal with political jurisprudence under the sway of the modern nation state. This study considers the subject from three perspectives. In doing so, the author presents us with a reading of fatwas, sermons, and statements issued during the Arab revolutions in Tunisia, Egypt, Libya, Syria, and Yemen.

Zionist Propaganda in Morocco during the Protectorate and Following Independence: Cinema as an Example

Al-Hajj Muhammad al-Nasik

This contribution starts from the observation that the Zionist movement, from the first Zionist Congress in Basel Switzerland in 1897, was well aware of the importance of cinema for propaganda and empowerment. A detailed plan was presented to that



ABSTRACTS

Anglo-American Orientalism's Contribution to the Rise of Regional Studies

Abdel Fattah Naoum

This study does not aim to research Orientalism, even from a critical stance, given that the subject has been exhausted over the past century, beginning with the critical perspective, whether by orientalists who thought that the name and uses of the field called for criticism or by Arab thinkers, irrespective of their methodological and ideological backgrounds. There have also been polemics against Orientalism that fill the pages of academic works. Here, however, the aim is to shed light on an important transformation undergone in the field after World War II; unfortunately, this change was only alluded to in passing even by the major scholars who made significant contributions to the critique of Orientalism. This paper claims to deal with a new problem, and investigates it in a fashion that makes connections unmade by esteemed, foundational, and voluminous studies.

Jacques Derrida's Strategy of Deconstruction: Demolish and Build

Omar al-Tawur

This paper highlights how Jacques Derrida invoked the strategy of deconstruction to carry out a two-fold task in modern philosophical thought, a mission based on demolition and reconstruction. By diagnosing the maladies of western thought—which centers on itself and excludes the margin, the extrinsic, and the derivative and seeks refuge in the center, the intrinsic, and the origin—Derrida demolished the "metaphysics of presence." He then reconstructed the "idea of difference" by pursuing a different form of thought, removed from every center and open to the margin, the extrinsic, and the derivative by virtue of difference. The paper shows how Derrida's attempt to undermine the metaphysics of presence is to think about the reasons for subjugation to the meaning, presence, and foundational voice of the metaphysics of presence and the whole western philosophical tradition extending from Socrates to Heidegger. His desire to found the idea of difference by thinking about writing as the origin of speech and a margin inhabiting the heart of the center is both an attempt to break the hold of those metaphysical dichotomies that still captivate western thought, and a call to reconstruct afresh according to a strategy that does not view the margin as outside of the center, but as the point where the center disarticulates and difference begins. Finally, the paper stresses that the link between deconstruction and this two-fold task to demolish and reconstruct shows that deconstruction itself contains the meaning of difference. As much as deconstruction involves the demolition of the history of ideas as something centered around the subject, reason, and voice, and as a mistaken history of meaning and truth, it is also reconstruction and draws new features for a universal thought removed from any center, that is from any metaphysics.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفكرية والثقافية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" محوراً خاصاً، وأبحاثاً خارج المحور، ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



تبيُّن
Tabayyun
للدراسات الفكرية والثقافية

فصلية محَكَّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



شروط النشر

- تنشر "تبيُّن" البحوث الأصيلة (لم يسبق نشرها أو نشر ما يشبهها) التي تعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها.

- تقدم البحوث باللغة العربية وفق شروط النشر في المجلة. يتراوح حجم البحث من ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ كلمة، بما فيها المراجع والجداول. تحتفظ هيئة التحرير بحقها في قبول بعض الأوراق التي تتجاوز هذا الحجم في حالات استثنائية.

- مراجعات الكتب من ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ كلمة، على ألا يمرّ على صدور الكتاب أكثر من ثلاث سنوات. وتقبل المجلة مراجعات أطول على شكل دراسات نقدية.

- تخضع المواد المرسلة كافة لتقييم وقراءة محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة. وترسل الملاحظات المقترحة للكاتب لتعديل ورقته على ضوئها قبل تسليمها للتحرير النهائي.

- يرفق البحث بسيرة ذاتية موجزة للكاتب، وملخص عن البحث بنحو ٢٥٠ كلمة، إضافة إلى كلمات مفتاحية.

- في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي اشتغلت بها في الأصل، بحسب برنامجي: اكسل أو وورد. ولا تُقبل الأشكال والرسوم والجداول التي ترسل كصور.





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	٤٠ $ للأفراد	٦٠ $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	٦٠ $ للأفراد	٨٠ $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	١٠٠$ للأفراد	١٢٠$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	١٢٠$ للأفراد	١٦٠$ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies

Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)

IBAN Number:

LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)

Swift Code: SGLILBBX